SIGIL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND AD 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion
BHC

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschrift-fur-theologie-und-kirche_1926_7

Zeitschrift
für
Theologie und Kirche

Neue Folge

Organ für die systematischen Fragen
der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Breslau
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen
D. **Steinmann**, Dozent am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. **Horst Stephan**,
Professor an der Universität Leipzig

★

Der neuen Folge 7. Jahrgang
1926

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1926

50085

n. f. v. 7
1926

Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

Seite

Pfarrer Dr. W. Betzendörfer in Rinderfeld bei Mergentheim (Württ.) 280
Professor Torsten Bohlin in Abo (Finland) 163. 268
Pfarrer Werner de Boor in Bobeck bei Roda in Thür. . . . 37
Dr. George Rowland Dodson, Professor der Philosophie an der Staatsuniversität und Pfarrer in Saint-Louis, Mo. 62
Pfarrer D. Leonhard Fendt in Berlin 430
Professor D. Dr. Karl Heim in Tübingen 403
Professor Dr. Reinhard Liebe in Freiberg i. S. 108
Pfarrer Lic. Dr. Ernst Neubauer in Schweinsberg bei Kirchhain i. H. 1
Privatdozent Lic. Theodor Odenwald in Heidelberg 83
Stadtpfarrer Lic. R. Paulus in Besigheim (Württ.) 378
Superintendent Lic. Dr. Peisker in Glatz 130
Privatdozent Lic. Otto Piper in Göttingen 199
Dr. Oskar Rühle in Tübingen 479
Pastor Lic. Dr. Schultz in Hamdorf (Schleswig-Holstein) . . 219
Privatdozent Lic. Dr. Theodor Siegfried in Marburg . . . 323
Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut . . . 143. 301. 460
Professor D. Horst Stephan in Leipzig . 162. 240. 243. 400. 476
Anne Marie Sundwall-Hoyer 163. 268
Pastor D. W. Thimme in Iburg, Privatdozent in Münster . 348
Pastor i. R. G. Vorbrodt in Dessau 314

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Inhalt.

I. Artikel.

Seite

Die Theologie der „Krisis“ und des „Wortes“. Ihre allgemeinen Voraussetzungen und Prinzipien. Von Pfarrer Lic. Dr. Ernst **Neubauer** in Schweinsberg bei Kirchhain i. H. 1

Der letzte Grund unseres Glaubens an Gott in der Theologie W. Herrmanns. Von Pfarrer **de Boor** in Bobeck bei Roda in Thür. (Schluß) 37

Gustav Auléns theologische Gedankenwelt und ihre Beziehung zu deutscher Theologie. Von Privatdozent Lic. Theodor **Odenwald** in Heidelberg 83

Der kritische Personalismus und seine Bedeutung für die Theologie. Von Professor Dr. Reinhard **Liebe** in Freiberg i. S. 108

Zur Wunderfrage. Von Superintendent Lic. Dr. **Peisker** in Glatz 130

Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie. Von Professor Torsten **Bohlin** in Abo (Finland). Uebersetzt von Anne Marie **Sundwall-Hoyer** 163. 268

Das Problem der ethischen Wirklichkeit. Eine Auseinandersetzung mit Eberhard Grisebach. Von Privatdozent Lic. Otto **Piper** in Göttingen 199

Die religiösen Motive in der Sonettdichtung Wilhelm von Humboldts. Von Pastor Lic. Dr. **Schultz** in Hamdorf (Schleswig-Holstein) 219

Die religiöse Frage — die Schicksalsfrage des deutschen Idealismus. Von Professor D. Horst **Stephan** in Leipzig . 243

Seite

Glauben und Wissen bei Albert dem Großen. Von Pfarrer Dr. W. **Betzendörfer,** Rinderfeld bei Mergentheim (Württ.) 280

Das Unbedingte und der Unbedingte. Von Privatdozent Lic. Dr. Theodor **Siegfried** in Marburg 323

Das Problem der Einigung der evangelischen Kirchen und Stockholm. Von Pastor D. W. **Thimme** in Iburg, Privatdozent in Münster 348

Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie. Von Professor D. Dr. K. **Heim** in Tübingen 403

Katholische Theologie der Gegenwart. Von Pfarrer D. Leonhard **Fendt** in Berlin 430

II. Kritische Berichte.

Amerikanische Weltanschauung. Von Dr. George Rowland **Dodson,** Professor der Philosophie an der Staatsuniversität und Pfarrer in Saint-Louis, Mo. 62

Zur Dogmatik. Von D. Theophil **Steinmann** in Herrnhut 143. 301. 460

Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge. Von Pastor i. R. G. **Vorbrodt** in Dessau 314

Zum Problem „Glaube und Geschichte" (Traub-Troeltsch-Wobbermin-Windisch-Roessingh). Von Stadtpfarrer Lic. R. **Paulus** in Besigheim (Württ.) 378

III. Notizen

162. 240. 400. 476

IV. Zur Besprechung eingegangene Schriften

82. 241. 321. 478

V. Register.

Namenverzeichnis 479

Die Theologie der „Krisis" und des „Wortes".

Ihre allgemeinen Voraussetzungen und Prinzipien.

Von

Pfarrer Lic. Dr. Neubauer in Schweinsberg b. Kirchhain i. H.

In der „radikalkritischen" theologischen Bewegung, wie sie von K. Barth, Gogarten, Brunner u. a. Theologen in verschiedener Weise, aber von einer gemeinsamen Gesamtanschauung aus vertreten wird, spitzt sich die tiefgreifende religiöse Krisis der Gegenwart in symptomatischer Weise zu und wird ihrerseits durch die theologischen Formulierungen jener Richtung weithin beeinflußt. So gehört die Frage nach ihren allgemeinen Voraussetzungen und Grundbestimmungen wie nach ihrem Verhältnis zur Botschaft des Evangeliums zu den bedeutsamsten Problemen der gegenwärtigen Theologie. Der ersten dieser Fragen möchte der nachfolgende analytische Versuch dienen.

Die „Theologie der radikalen Krisis" tritt mit einer doppelten Front in die theologische Diskussion ein: ihrer scharf polemischen Kritik, die ihrer eigentlichen Tendenz nach alle geistigen Lebensgebiete trifft, entspricht eine positive Verkündigung, in der sich die tiefe geistige Triebkraft dieser Bewegung enthüllt. Beide Teile stehen in bestimmter Wechselwirkung; daher ist das Pathos der positiven Verkündigung den kritischen Anläufen überall abzuspüren, ohne daß jedoch etwa die Kritik nichts anderes als die negative Auswirkung der neuen Position wäre. Aus diesem genauer zu untersuchenden Verhältnis beider Momente zueinander erklärt sich zuvörderst der Umstand, daß das kritische Grundproblem in vielfältiger Gestalt auf

den verschiedensten Feldern auftritt. Nicht nur an entscheidenden Punkten in den theologischen Disziplinen, wo es eine Wendung für die Dogmatik, Ethik und Religionsphilosophie, ferner für die neutestamentliche Forschung und zentrale Fragen der Kirchengeschichte bedeutet und in den praktischen Disziplinen ähnliche Wirkungen hervorzurufen beginnt, sondern auch in der Philosophie als der Grundwissenschaft tritt es auf. In die philosophische Ethik, die Weltanschauungslehre, die Geschichts- und Kulturphilosophie, ja auch in die Logik und Erkenntnistheorie greift es ein. So werden wir es in seinen verschiedenen Formen aufzusuchen und aus ihnen seinen Sinn und seine Tragweite abzulesen haben[1]).

1. Zunächst aber gibt uns die Tatsache, daß diese theologische Bewegung in derart umfassender Weise auf die heterogensten Gebiete sich erstreckt, die Frage auf, ob es sich wirklich, wie vielfach als selbstverständlich vorausgesetzt wird, um eine theologische Sonderrichtung im Rahmen und auf dem Boden der allgemeinen theologischen Forschung handle oder ob sich dahinter nicht etwas im Grunde Andersartiges verberge. Die Theologie als Wissenschaft hat es überall mit den Erscheinungsweisen der Religionen und der christlichen Religion vor allem zu tun. Sie steht somit an jedem Punkte auf dem Boden möglicher geistiger Erfahrung und lehnt sich an geistige, seelische Gegebenheiten an. Damit steht nicht etwa in unvereinbarem Widerspruch, daß sie von diesen Grundlagen ausgehend in das Reich des Unbedingten, Absoluten, seiner Normen und Werte sich erhebt. Vielmehr wird sie nach Gegenständen, Aufgaben und Methoden letztlich überall durch dieses beides, ihre Grundlagen und ihre Zielrichtung bestimmt. Das Verhältnis dieser beiden Momente zueinander wird sehr verschiedenartig sein können. Stets aber werden sie beide vorhanden und wirksam sein müssen, wenn Gegenstand und Behandlung als „theologische“ sollen gelten können. Auch dann, wenn die „Grundlagen“ im Grenzfall auf das eigene religiöse „Erleben“ sich zusammenziehen, sind die Bedingungen für den

---

1) Vgl. die Auseinandersetzung Stephan-Brunner in H. 3 u. 4 des vorigen Jahrganges, die mir erst bei der Korrektur vorgelegen hat.

„theologischen“ Charakter ihrer geistigen Bearbeitung erfüllt [1]). Um dieser beiden Momente willen nun gliedert sich die Theologie, ihrer Eigenart und Einzigartigkeit unbeschadet, dem Gesamtorganismus der Geisteswissenschaften ein, in denen sämtlich, wenn auch jeweils in wiederum eigenartigen Qualitäten, sowohl die Grundlagen geistiger und seelischer Gegebenheiten als auch ideelle, normative Zielrichtungen vorhanden sind. Als aus diesen Bedingungen theologisch-wissenschaftlicher Erkenntnis herausfallend sind nur zu denken: rein historische und philosophische Arbeit, die alle religiöse Beziehung vermissen läßt, auf der einen Seite, religiöses Fantasiespiel und religiöse Begriffskonstruktion auf der anderen, bei denen die unerläßliche Bezogenheit auf geistige „Realität“ im wissenschaftlichen Sinne fehlt, so daß sie — vom Standpunkt der Wissenschaft aus — ihren Ort nur finden können zwischen „Willkür“ und „Wahn“. Um dieser doppelten Bezogenheit willen gliedern und ordnen sich nun die tausendfältigen Fragestellungen, Aufgaben, Behandlungsweisen und Ergebnisse zu einem „objektiven“ „Sachzusammenhang“. Objektiv und sachlich muß dieser Zusammenhang genannt werden, nicht etwa weil es sich um „Dinge“ und „Sachen“ handelte, sondern einmal weil das erkennende Subjekt die Fragen und Aufgaben dieses geistigen Arbeitsgebietes „vorfindet“ als „Objekte“ seines Erkennens, zum anderen, weil diese nun, abgesehen davon, daß sie einzeln dem erkennenden Subjekt „gegeben“ sind, untereinander in einem vom Willen des Subjektes unabhängigen, weil ganz allein in ihrer geistigen Qualität, ihrem „Sinn“ und ihrer „Bedeutung“ liegenden, insofern also abermals „objektiven“, „sachlichen“ Zusammenhang stehen. Diese Beziehungen gehören durchaus zu ihrem geistigen Wesen, ihre Aufhellung und möglichst treue, von subjektiven Trübungen und willkürlichen Eintragungen freie Abzeichnung ist deshalb eine der wesentlichen Aufgaben für die Wissenschaft. So ist die wissenschaftlich-systematische Theologie stets durch die erkennenden Subjekte wie die Erkenntnisgegenstände zugleich bestimmt und, als fortschreitende, im Annäherungsprozeß an den zu erkennenden „objektiven Sachzusammenhang“ begriffen. Insofern sie lediglich

1) Vgl. dazu auch Gg. Wobbermins Methode des „religionspsychologischen Zirkels“. Systematische Theologie Bd. II, S. 43 u. ö.

solchem, auf reine Objektserkenntnis gerichteten Erkenntnisdrang gehorcht, ist sie „Wahrheitsforschung".

Innerhalb dieser theologischen wissenschaftlichen Arbeit würde eine neue Richtung in der Regel von einem neuen Objekt her oder aus einer neuen Erkenntnis am bekannten Objekt entstehen und damit nach der doppelten Ordnung der „Sache" und des „Sinnes" sich dem Gesamtzusammenhang einfügen, ihn nach einer Richtung hin erweiternd oder berichtigend. Nun ist freilich auch der Fall möglich, daß eine neue Bewegung sich entzündet, nicht an einem Teilgegenstand und aus einer Sonderanschauung heraus, sondern aus der Kritik der Grundvoraussetzungen solcher geistiger Arbeit überhaupt. Es können die hier maßgebende „wissenschaftliche Einstellung", die „Mentalität" des geistigen Arbeiters, Sinn, Wert und Ziel solcher Betätigung und ihrer Methoden schlechthin in Frage gestellt und verworfen werden. Solche Kritik liefe dann, wenn sie sich selbst versteht und konsequent durchgeführt, nicht etwa nur fragend erhoben und alsbald von anderen Motiven her beschwichtigt oder verdrängt wird, auf die Ablehnung dieser Wissenschaft überhaupt hinaus. Es bleibt dann die doppelte Möglichkeit, daß entweder die Grundlegung einer neuen „Wissenschaft" mit ihr entsprechender „wissenschaftlicher" Geistesverfassung, ihr gemäßen Gegenständen, Methoden und Zielen gegeben — oder wissenschaftliche Arbeit überhaupt und im Prinzip verworfen wird. Eine in diesem Sinne „radikale" Kritik würde mit den Grundvoraussetzungen zugleich die Grundlagen und die Zielrichtung solcher Arbeit in Frage stellen.

Die erste einer derartig radikalen Kritik gegenüber zu erhebende Frage wird die nach ihren eigenen Voraussetzungen sein, von denen aus dann erst das entscheidende Licht auf Sinn und Wert ihrer kritischen Aufstellungen fallen kann.

Eben diese Frage ist es, mit der wir der theologischen Bewegung Barths und seiner Freunde begegnen. Denn der oben bezeichnete Fall radikaler Kritik ist hier gegeben. „In demselben Augenblick, in dem die Theologie ihren Gegenstand, die Aussage des Evangeliums, wissenschaftlichen Prinzipien unterstellt, hört sie auf, Theologie zu sein" [1]). Es ist ein aussichtsloses Bemühen, Recht oder Unrecht ihrer

1) Gogarten, Christl. Welt 1925, Nr. 3/4, Sp. 38; überhaupt vgl. hierzu

Kritik auf dem abgegrenzten Feld eines historischen oder systematischen Problems gegeneinander abwägen zu wollen. Am allerwenigsten würde man dabei auf eine Verständigung mit ihnen rechnen dürfen, denn sie würden sich in den entscheidenden Tiefen ihrer Kritik gar nicht verstanden fühlen und aus dieser vergeblichen Diskussion nur die Folgerung ziehen, daß sie ihre kritische Botschaft noch auf ganz andere Weise und mit ganz anderen Mitteln zu Gehör bringen müssen. Während sie also die Theologie auf ihren einzelnen Arbeitsgebieten aufsuchen und hier in verschiedenster Weise ihrer radikalen Kritik das Wort reden müssen, sind wir genötigt, hinter diese Kampffronten zu den Quellpunkten und inneren Linien ihrer kritischen und positiven Aufstellungen vorzudringen. Wenn auch ein solches Verfahren den Absichten ihrer Kritik stracks zuwiderläuft [1]), so hoffen wir doch, auf diesem Wege „das Wort“ in ihrer Botschaft um so deutlicher zu vernehmen.

Die wesentliche Voraussetzung und Triebkraft nun ihrer kritischen Position ist nicht theologisch-wissenschaftlicher, sondern religiöser Art; ihr Kern ist eine religiöse Botschaft. Diese erste entscheidende Erkenntnis steht freilich in ihrem ersten Teil in Gegensatz zu ihrer Selbstaussage [2]) und dem formalen Charakter ihrer Kritik und eigenen Position, die durchaus in theologisch-wissenschaftlichem Gewande auftreten und als wissenschaftliche Theologie im strengsten Sinne gewertet werden wollen [3]). Diese Form wurde aber nahegelegt, wenn nicht aufgedrungen durch die kritische Situation. Die Theologie einer Zeit ist ohne Zweifel nicht nur die jeweilige Gestalt der lebendigen wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern zugleich einer der vornehmsten und charakteristischen Exponenten der Frömmigkeit

---

und zum ff. die Auseinandersetzung Harnack-Barth, in Christl. Welt, 1923, Nr. 1/2, 5/6, 9/10, 16/17 und Gogarten, Theologie und Wissenschaft, Christl. Welt 1924, Nr. 3/4 und 5/6. Auch Brunner, Philosophie und Offenbarung, 1925, S 6.

1) Vgl. Vorrede zu Gogarten, Religiöse Entscheidung 1921, S. 4.

2) Vgl. u. a. Barth, Römerbrief 1922^II, VII.

3) Nebenher geht eine erbaulich-religiöse Interpretation ihres Standpunktes, wie der von K. Barth und Turneysen herg. Predigtband: Komm, Schöpfer-Geist! zeigt.

der kirchlich und literarisch führenden Kreise. Soll nun Wert und Geltung dieser Frömmigkeit in Frage gestellt werden, so wird die Auseinandersetzung in erster Linie auf dem Felde theologisch-polemischer Diskussion vor sich gehen müssen. Gleichwohl muß es die Beurteilung verwirren, wenn der rein religiöse Ursprung und die rein religiöse Absicht dieser radikalen Kritik verkannt werden. Nun ist gewiß der Fall nicht nur denkbar, sondern gar nicht selten, daß sich ein religiöses Motiv mit einer speziellen wissenschaftlich-theologischen Einsicht verbindet und beide vereint in die theologische Entwicklung bestimmend eingreifen, ohne daß es zu einem radikalen Abbruch kommt. Bei den wirklich bedeutenden Theologen aller Zeiten ist eine derartige Verbindung religiöser und spezifisch theologisch-wissenschaftlicher Momente festzustellen. Wesentlich anders aber liegen die Dinge da, wo das religiöse Motiv nicht nur dieser oder jener theologischen Auffassung und Richtung widerstreitet, sondern die Wissenschaft als solche in Frage stellt. Dann wird es innerhalb ihrer keine Anknüpfungspunkte für die eigene Einwirkung und Eingliederung mehr finden noch auch suchen, es wird sich ihrer nur in kritisch-polemischer Absicht bedienen, um seine radikale Kritik zur Geltung zu bringen. Da aber diese radikale Kritik stets in religiöser Absicht geschieht, so wird sie überall da falsch verstanden, wo sie als eine wissenschaftliche Erörterung aufgenommen und erwidert wird. Gewiß sind ihre Sätze auf ihre wissenschaftliche Gründlichkeit, Präzision und Sachlichkeit zunächst zu prüfen, wobei sich vielfach eine erhebliche Diskrepanz geltend machen wird zwischen den wissenschaftlichen Gesichtspunkten, Fragestellungen und Belangen und einer anderen, eigenartigen Tendenz eben religiöser Natur, die die wissenschaftliche Methode und Polemik für ihre Zwecke ins Treffen führt. Die Hauptaufgabe bleibt aber die Würdigung jenes eigentlichen, religiösen Motivs und seiner nach den verschiedensten Seiten hin wirksamen Konsequenzen, die erst ein Gesamtbild jener radikalen Kritik entstehen läßt und eine Gesamtbeurteilung ermöglicht.

2. Treten wir nach diesen, aus der Sache selbst gewonnenen, grundsätzlichen Ueberlegungen an die Theologie Barths und seiner Freunde heran, so gilt es zunächst, den religiösen Kern ihrer radi-

kalen Kritik herauszuschälen. Aus ihren Schriften ließen sich da nun Belege in beliebiger Zahl und Ausführlichkeit dafür anführen, daß ihre Verkündigung auf allen Lebensgebieten und in allen Lebensfragen auf dies eine abzielt: auf die Herausarbeitung des absoluten Gegensatzes zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit, Jenseits und Diesseits. Diesen absoluten Gegensatz als das alleingültige Seins- und Wertverhältnis für die Beurteilung des geistigen, seelischen, sittlichen, religiösen, kulturellen und geschichtlichen Lebens anzuerkennen, vielmehr ihn aufzurichten und ihn zum gerichtsdrohenden, „radikalkritischen Gesichtspunkt“ für alle Lebensgebiete zu machen, erscheint als die einzig wahrhaftige Haltung des frommen Menschen, ist allein „Glaube“. Die einzig mögliche Verbindung zwischen Gott und dem Geistesleben des Menschen ist die „der absoluten Gegensätzlichkeit“. Gott wird als „Gott“ nur erkannt, insofern er in seinem Gegensatz zum Menschen und seiner Welt als „der ganz und gar andere“ [1]) erkannt wird, insofern der „Sinn für das Spezifische an Gott“ nicht verloren gegangen ist: „Der Gedanke an die Gletscherspalte, an die Polarreligion, an die Verwüstungszone, die zu überschreiten ist“ [2]). Er ist deshalb der ganz und gar Unnahbare, der Verborgene, der „Unanschauliche“ und schlechterdings niemals „Gegebene“. Ist Gott in dieser seiner wahren Göttlichkeit, d. h. seiner absoluten Gegensätzlichkeit zu allem Menschlichen erkannt, bzw. „geglaubt“, so bedeutet der Gottesglaube die „absolute Krisis“, das völlige „Infragegestelltsein“ des Menschen und seiner Welt. Die Frage nach „Gott“, im vollsten Ernste gestellt, erweist sich „als die unserer Existenz gegenüber absolut fragende Frage, das heißt: die uns den Boden unter den Füßen fortzieht — und uns damit aller geschaffenen Werke, aller Werte, aller Güter, alles Besitzes, stofflichen, geistigen, seelischen Besitzes los und ledig sein läßt.“ „Diese Kritik, dieses Nein stammt aus einem absoluten Jenseits der Dinge und stellt sie und ihren Wert ganz und gar in Frage“ [3]). „Jenseits, trans, darum handelt es

---

1) Gogarten, Religiöse Entscheidung 1921, S. 9. 23. 77.
2) Barth, Römerbrief S. 27.
3) Gogarten, Religiöse Entscheidung S. 27. 39.

sich, davon leben wir“ [1]. „Dies, daß Zeit und Ewigkeit den Entscheidungskampf miteinander kämpfen, in dem es ... um nicht weniger als um Zeit und Ewigkeit geht, und dessen Ausgang, wie immer er auch ausfällt, Unser Ende, Unsere Aufhebung bedeutet, diese Tatsache sind wir; diese drohende Vernichtung und Aufhebung unserer selbst ist unsere Substanz, ist unser Wesen“ [2]. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß in allen solchen Formulierungen, zu denen sich die kritischen Gedankengänge dieser Theologen von allen nur denkbaren Problemstellungen aus in immer neuer Pointierung zuspitzen, ein tiefes religiöses Motiv zum Ausdruck kommt. Das Bewußtsein der unüberbrückbaren Kluft zwischen Gott und Mensch, des unaufhebbaren Artunterschieds zwischen Göttlichem und allem, was zum Menschen, seiner Geschichte, seinem Geist und Wesen gehört, ist ein religiöses Grundgefühl, das in jeder echten religiösen Regung und Haltung irgendwie mitschwingt und zur Geltung kommt. Es genügt, an R. Ottos Analyse des Erlebnisses des „Heiligen“ zu erinnern. Das „Numinose“, das „Mysterium tremendum“, das hier als ein konstitutives Moment des religiösen Erlebnisinhaltes aufgezeigt wird, erscheint bei Barth und seinen Freunden aus dem wissenschaftlich-psychologischen Sachbezuge gelöst und in die Sphäre der religiösen Zeugnisaussage erhoben bzw. aus ihr heraus erfaßt. Sie sprechen als religiosi, wenn sie die unbedingte, unbeschränkte, ausschließliche und radikale Alleinherrschaft dieses religiösen Grundgefühles fordern und seine Alleingültigkeit vertreten. Wenn sie nur solche Urteile und Zeugnisse als religiös vollwertig, als der „Sache“ entsprechend, um die es sich in allen religiösen Aussagen handeln sollte, gelten lassen, die von dem „absoluten Gegensatz“ ausgehen oder auf ihn hinzielen, so gehorchen sie der in ihnen mächtigen religiösen Intuition. Sie lehnen die wissenschaftlich-theologische Einstellung ab, die sich bewußt und grundsätzlich auf den Boden der vielgestaltigen religiösen Erfahrungs- und Erscheinungswelt stellt und aus ihr in kritischer, vergleichender, sondernder Musterung die Maßstäbe zu gewinnen sucht, die aus dieser Welt selbst ihr entgegengebracht werden. Sie versuchen grundsätzlich und krampfhaft, sich

---

1) K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft 1920, S. 47.

2) Gogarten, Glaube und Offenbarung 1923, S. 24.

nicht in die Sphäre des wissenschaftlichen Urteils hereinziehen zu lassen, das stets unter den doppelten, sachlichen und persönlichen, also in diesem Sinne „objektiven" und „subjektiven" Einflüssen steht. Sie streben mit aller Energie eine Beurteilung an, die deshalb, weil sie nur unter einer unbedingten religiösen Intuition stehen will, selbst in vollstem Sinne des Wortes „absolut", losgelöst von der Relativität aller sonstigen Urteilsbildung zu sein, beansprucht.

Von dieser Einstellung aus — und *nur* von ihr aus — wird die *Bedeutung ihres „kritischen Radikalismus"* deutlich. „Kritisch" ist er in einem ganz anderen Sinn als jede Wissenschaft kritisch ist. Es ist die *Kritik vom Absoluten her*, — nicht die Kritik unter den allgemein-menschlichen, also relativen Voraussetzungen sonstiger Urteilsbildung, der sie Geltung verschaffen wollen. Charakteristisch sprechen sie deshalb von der „Krisis", die in ihrer Botschaft zum Ausdruck kommt. Diese „Krisis" ist die schlechthin unbedingte und unbeschränkte Krisis, die vom Absoluten her über allem Menschlich-Geistig-Geschichtlich-Relativen erklingt. „Von Gott aus" kann allein der Spruch dieser Krisis erfolgen, und in dieser radikalen Erkenntnis stehen auch die, die ihm Folge geben, „in der Bewegung von Gott her". „Diese ganze Welt ist böse", — böse, nicht im ethischen Sinne, denn auch die ethische Beurteilung fällt ganz und gar unter das radikal-kritische Verdikt; sondern böse — im metaphysischen, absoluten Sinn. Sie ist böse — wiederum nicht vom Menschen aus gesehen; denn von hier aus ist sie „gut und böse durcheinander", — sondern, wenn der Mensch „mit Gottes Augen sieht". Diese Position bedeutet aber nichts geringeres, als daß der betreffende Mensch im „Jenseits" seiner selbst steht. „Es ist ein Herausgenommensein aus dem gewöhnlichen Dasein und — das ist das wichtigste! — ein Draußenbleiben"[1]). Hierbei ist stets vor Augen zu halten, daß alle diese Hyperbeln nicht bildlich oder symbolisch oder irgendwie bedingt und partiell, sondern ganz und gar und durchaus absolut und eigentlich und direkt gemeint sind. Sonst würden sie ohne Ausnahme unter das vernichtende Urteil fallen, das alle „Mystik" von diesem Standort aus trifft. Vielmehr bedeutet die Botschaft dieser Krisis im ganz eigentlichen Sinn die Aufgabe,

1) Gogarten, Religiöse Entscheidung S. 38. 49. 82.

„Wort Gottes zu reden“, und — wir glauben es gern — es ist die Qual dieser „verzweifelten Situation“, daß das eine menschliche „Unmöglichkeit“ ist[1]). So wird der Sinn des hier wirksamen „Radikalismus“ deutlich. Er ist einerseits durch die Eigenart der religiösen, schroff dualistischen Verkündigung bestimmt und tritt in entsprechender Schärfe im Selbstbewußtsein der Träger dieser Verkündigung zutage. „Radikal“ ist die Botschaft von der absoluten Gegensätzlichkeit des Göttlichen und Menschlichen, insofern sie von der allerletzten Voraussetzung und Bedingung nicht nur des Menschlichen, sondern alles Seienden und Geltenden überhaupt her erklingt, also zunächst dem Sinne ihres Ursprunges nach. „Radikal“ ist sie als Botschaft von Gott, wie jede solche religiöse Botschaft — es sei nun von der Heiligkeit oder der Allmacht oder der Weisheit oder der Liebe und des Erbarmens Gottes — „radikal“ ist. „Radikal“ sind sie alle auch ihrem religiösen Gehalt nach; das heißt dann, daß sie allein letztlich alle anderen Botschaften und Aussagen inhaltlich bestimmen, begründen und erfüllen. „Radikal“ sind sie damit auch ihrer Geltung nach, indem sie allen anderen Werten erst Geltung verleihen. Dieses alles aber sind sie lediglich, insofern sie rein und ausschließlich „Gottes Wort“ sind. Im gleichen Maße und Sinne sind sie sämtlich auch „kritisch“, und zwar im Unterschied zu aller sonst möglichen Kritik „radikal-kritisch“. Denn sie heben alle anderen, menschlichen, geistigen, normierenden Standpunkte einer Kritik auf und sprechen „das Wort der Krisis“ über sie alle wie über alles Nicht-Göttliche überhaupt aus. Insofern die Verkündigung Barths und seiner Freunde für den letzten, höchsten, alles bedingenden und entscheidenden Ernst aller Gottesbotschaft Herzen und Sinne vielfach wieder geöffnet hat, wo man das Verständnis für sie und den Willen der Unterwerfung unter sie verloren hatte, erfüllen sie eine wahrhaft prophetische Aufgabe. Als eine prophetische Botschaft — im Unterschied zu aller theologisch-wissenschaftlichen Besinnung — muß demnach ihre Verkündigung verstanden und gewertet werden, wodurch sie in die Reihe prophetischer Zeugnisse tritt, die sämtlich

1) K. Barth, Das Wort Gottes als die Aufgabe der Theologie. Christl. Welt 1922, H. 46/7.

und wesenhaft die radikal-kritische Tendenz und den Anspruch auf absolute Geltung in sich tragen. Von entscheidender Bedeutung aber ist für uns die Einsicht, daß eine derartige Verkündigung keine Angelegenheit einer Theologie als Wissenschaft im heutigen Sinne sein kann, daß sie nicht nur den Rahmen wissenschaftlicher Besinnung sprengt, sondern von einer grundsätzlich andersartigen Höhenlage aus erfolgt, wie sie ja auch über alle mögliche Wissenschaft den Gerichtsspruch der „radikalen Krisis" ausspricht.

Das Neuartige und Charakteristische der Situation, die durch diese Verkündigung geschaffen worden ist, liegt nun darin, daß sie in einer Zeit und innerhalb eines Kulturbewußtseins auftritt, die im Gegensatz zu früheren, klassischen Zeiten prophetischer Verkündigungen durch die Grundsätze und Methoden der modernen Wissenschaft ihr geistiges Gepräge erhalten haben. Da diese wissenschaftlichen Prinzipien nichts anderes sind und sein wollen als die Voraussetzungen und Bestimmungen des allgemeinen modernen Denkens, nur auf die Höhe exakter methodischer Besinnung erhoben, so pflegen geistige Strömungen, die sie ignorieren oder ihnen widerstreiten, von der Macht der Denkart und Erkenntnisgrundsätze des Zeit- und Kulturgeistes in den Schatten, zu dem Haufen der absonderlichen Sektenlehren gedrängt zu werden. Wollen sie diesem Schicksal entgehen, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als den Kampf gegen das moderne Denken und seine wissenschaftlichen Prinzipien von der Plattform exakten, konsequent wissenschaftlichen Denkens aus aufzunehmen. Aus dieser Zwangslage heraus wird auch die religiöse Botschaft Barths und seiner Freunde als eine neue „Theologie" dargeboten. Gleichwohl ist in der Verkennung und Nichtberücksichtigung der verschiedenen Höhenlage und Zweckbestimmung prophetischer Verkündigung und wissenschaftlicher Besinnung der erste verhängnisvolle Fehlschritt zu sehen, dessen Folge zunächst die Verwirrung der Blickpunkte und Methoden und zugleich der polemischen Diskussion ist. Wenn aber einmal die Grenzlinien zwischen beiden Gebieten verwischt sind, wenn die Aufgabe der „Theologie" mit der Predigt im Sinne der prophetischen Verkündigung in eins gesetzt ist [1]), dann bleibt nur der doppelte Weg: entweder den religiösen

1) K. Barth, Christliche Welt 1923, Nr. 5/6, Sp. 89.

Radikalismus, der ihrer Verkündigung von der absoluten Gegensätzlichkeit von Gott und Welt innewohnt, zu einem „radikalkritischen“ System umzuformen und auszugestalten, das eigene geistige Voraussetzungen, Grundsätze und Methoden aufzustellen unternimmt, oder aber einen Ausgleich zwischen dem religiösen Radikalismus ihrer Verkündigung und der geistigen Grundrichtung der Kultur zu versuchen, einen Ausgleich, der dann auf ihren religiösen Ausgangsstandpunkt einschneidende Rückwirkungen ausübt. Der augenblickliche Zustand innerhalb der Barthschen Bewegung und ihren einzelnen Vertretern spiegelt dieses Dilemma wieder. Ihre Kritik verbindet allenthalben spezifisch wissenschaftliche mit spezifisch religiösen Argumenten, und bei Bestreitung der ersteren ziehen sie sich gern auf die religiöse Motivierung zurück, die dann aber ihre anfänglichen Positionen nicht zu halten vermag [1]). Die gleiche Zwiespältigkeit kennzeichnet auch ihre Ausführungen da, wo sie die Linien der geforderten radikal-kritischen „dialektischen“ „Theologie des Wortes“ aufzeigen. Hier treten in der Vorsicht bzw. Unbedenklichkeit des Vorgehens bezeichnende Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern zutage. Allgemein darf wohl gesagt werden, daß K. Barth durch die grundsätzlichen Fragestellungen von dem religiösen Grundmotiv dieser neuen Position aus am stärksten bestimmt ist, während Gogarten, einem lebhaften konstruktiven und spekulativen Zuge folgend, zu theologischem Neubau energisch vordrängt; Brunners Schleiermacherbuch hingegen stellt den gewagtesten, unbedenklichsten Vorstoß auf der Linie innerwissenschaftlicher Kritik von gewissen religionsphilosophischen Voraussetzungen aus dar, in denen er sich mit den Vorgenannten einig weiß [2]).

Wenn nun auch gelegentlich der Wille zur Verständigung —

---

1) Dieser charakteristische Vorgang ist z. B. in der Auseinandersetzung Harnack-Barth (s. oben) und ebenso in der zwischen Herrigel und Gogarten (Zwischen den Zeiten, 1924, H. VII und 1925, H. V) zu beobachten.

2) Vgl. E. Brunner: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tübingen 1921 und 1923. Die Mystik und das Wort (Schleiermacherkritik). Tübingen 1924. Dazu K. Barths recht kritische Besprechung in „Zwischen den Zeiten“, 1924, H. VIII, in der jedoch auch die grundsätzliche Uebereinstimmung zu charakteristischem Ausdruck kommt (S. 51, 54) und vor allem H. Stephans Gegenkritik, s. o.

wenn auch nicht zu einem Ausgleich — mit den Bedingungen und Voraussetzungen wissenschaftlicher Theologie im vorbemerkten Sinne zu spüren ist [1]), so kann doch kein Zweifel sein, daß im wesentlichen mit aller Energie der erste Weg beschritten und der Versuch unternommen wird, von der prophetischen Kernverkündigung her ein radikal-kritisches System der Theologie mit eigenen Voraussetzungen, Grundsätzen und Methoden zu errichten. Hier aber entsteht nun das Dilemma, daß jedenfalls auf diese umfassende wissenschaftliche Hilfskonstruktion, auf die philosophischen und theologischen Ideen und Methoden der radikal-kritische Charakter jener Gottesbotschaft von der „ewigen Krisis" und dem „absoluten Gegensatz" nicht übertragen werden kann. Dieses Unternehmen steht mit allen früheren und späteren Versuchen, das Zeugnis von dem „Unsagbaren" zu einem geisteswissenschaftlich-theologischen System umzuformen, auf einer Stufe. Gewiß schwingt in jeder echt und tief religiösen Geisteshaltung das radikal-religiöse Moment mit und wirkt auf die Formung und Entfaltung der theologisch-wissenschaftlichen Anschauung in kritisch-radikalisierender Richtung. Aber dieser kritische und radikale Zug der theoretischen Auseinandersetzung hat durchaus nur die Bedeutung und das Recht, das einer jeden konsequent verfolgten idealen Gedankenrichtung aus der zugrunde liegenden Idee zufließt. „Radikal" heißt hier nur noch „bis zum äußersten konsequent", und die Grenze dieser Konsequenz im Verhältnis zu anderen ideellen Ansprüchen zu bestimmen, ist Sache der Einsicht des Trägers dieser Anschauung. „Kritisch" aber ist ein solcher Standpunkt nach der Art und Weise aller ideell begründeter Anschauungen der Wirklichkeit ihren Problemen und Lösungen gegenüber.

Für die Wortführer der „Theologie der Krisis" und „des Wortes" entstehen in diesen Fragen und Bestimmungen Schwierigkeiten und

---

1) Lehrreich in dieser Beziehung ist die Veränderung der gefühlsmäßigen Einstellung und daher auch des Tones der „wissenschaftlichen Theologie" gegenüber in Barths Vorrede zu seinem Kommentar über I. Kor. 15: Die Auferstehung der Toten, im Gegensatz zu der Vorrede zum Römerbriefkommentar; ähnliches ist bei Gogarten in seinem Aufsatz „Historismus" im Unterschied zu früheren Auseinandersetzungen mit Troeltsch zu beobachten.

Verwicklungen, die auf Form, Inhalt und Geltungsanspruch ihrer „Theologie“ von einschneidender Wirkung sind. Gogarten selbst führt es verschiedentlich aus, analog gleichsinnigen Erörterungen Barths[1]), daß die Stelle, von der her das Wort der Krisis erklingt, kein Standort für eine mögliche menschliche Position sei. Man muß „alles, Tugend und nationale Tüchtigkeit, religiöses Interesse und Frömmigkeit, Religion und Gotteserlebnisse weit hinter sich gelassen haben, um in das Unbedingte zu treten, um sich auf einen Boden zu stellen, der kein Boden mehr ist“ [2]). Nun ist aber doch eben dieser Standort der ihre, auf den sie Hörer und Leser nicht nur zu führen, sondern auch festzuhalten und zu verankern unternehmen [3]). Es ist der Standort, von dem aus sie das Gericht der radikalen Krisis aufweisen über Kultur und Religion, ihre Grundideen und vornehmsten Erscheinungsweisen, insbesondere über alle mystische oder idealistische Religiosität. Es ist der Standort, von dem aus sie ihre Dialektik als die begriffliche Konstruktion der — allein wahren, weil allein von der Voraussetzung des „absoluten Gegensatzes“ [4]) ausgehenden — Offenbarungstheologie entfalten. Von diesem Standort allein wächst ihnen das prophetisch-exklusive Pathos her, das die Signatur so vieler kritischen wie positiven Darlegungen, insbesondere auch Erwiderungen ist. Und in der Tat, wäre ihre „Voraussetzung“ unbezweifelbar die des Evangeliums und deshalb diese „Theologie“ des „Wortes der Krisis“ die einzige, die den Sinn der göttlichen Botschaft erfaßt und die Aufgabe und Bedingungen ihrer Verkündigung allein erkannt hätte, eben weil sie als „Theologie“ wirklich und allein „von da her“, dem unmöglichen Standort im Unbedingten her geboren ist, so wäre ihr der einzigartige Geltungsanspruch vor allen anderen Irrtheologien nicht zu verweigern.

Hier ist der Punkt bezeichnet, von dem aus die Zusammen-

1) K. Barth: Von der Paradoxie des „Positiven Paradoxes“, Theol. Blätter 1923, Nr. 12 — als Antwort auf die höchst lehrreichen Bedenken P. Tillichs: Kritisches und positives Paradox; ebenda Nr. 11 — vgl. auch K. Barths: Vorreden zum Römerbrief und der „Auferstehung der Toten“ 1924.

2) Gogarten, Religiöse Entscheidung S. 23.

3) S. o. S. 8: „Draußenbleiben“.

4) Brunner, Philosophie und Offenbarung, S. 19.

schweißung der vielgestaltigen, heterogenen Elemente der Größe, die heute als eine im Tiefsten einheitliche religiös-theologische Bewegung vor dem zerspaltenen und gebrochenen religiösen Bewußtsein unserer Zeit sich aufbaut, nach ihren Ursprüngen, Voraussetzungen und Bestimmungen sich erkennen läßt. Hier laufen von ihnen ja die Linien zusammen, die es nun in einigen wesentlichen Punkten zu markieren gilt. Die andere Hauptfrage, wie der Inhalt der religiösen Kernbotschaft und ihr Anspruch, den alleingültigen Ausdruck der Botschaft des Evangeliums an die Menschen und ihrer Glaubensantwort zu sein, vom Standpunkt des christlichen Bewußtseins aus zu werten sei, bleibt unserer Fragestellung gemäß ausgeschaltet [1]).

3. Die eigenartige Verwicklung der Lage für die neue Botschaft dieser Theologie hat ihre zeitgeschichtliche Ursache in dem Zusammentreffen der religiösen Kernbotschaft mit einem für sie in besonderem Maße unzugänglichen wissenschaftlichen und kulturellen Bewußtsein, wie bereits angedeutet wurde. Es bedarf deshalb zunächst eines Blickes auf die philosophisch-kritische Seite dieses Problems, das mit großer Schärfe E. Brunner in seinen beiden oben angeführten Schriften aufgegriffen hat. Hier ist der Angriff auf die Voraussetzungen und Grundlinien der „modernen" theologischen Denkart unternommen und so durchgeführt, daß K. Barth selbst in seiner teilweise recht scharfen, einschneidenden Kritik des Buches über die Theologie Schleiermachers es ihm bescheinigt: „Zweifellos kann Brunner auch in diesem Buche das, was z. B. auch Gogarten und ich gegen die Theologie, von der wir herkommen, auf dem Herzen haben, vielen einleuchtender, schlagender, handgreiflicher sagen, als wir" [2]). Die Auseinandersetzung wird unter dem Antrieb des religiösen Kernmotivs, aber von der Basis „radikaler" philosophischer Selbstbesinnung aus unternommen: „Es gilt eine umfassende transzendentale Besinnung auf die letzten kritischen Gesichtspunkte, an denen sich alle Geistesarbeit zu recht-

1) Hierzu u. a. P. Althaus, Theologie u. Geschichte, in der Zeitschr. f. system. Theologie, 1923/4. H. 4; und Gg. Wünsch, Ethik des Zorns und Ethik der Gnade, ZThK 1923. H. 5 u. 6.

2) Zwischen den Zeiten 1924, H. VIII, S. 54.

fertigen hat" [1]). In diesem Zusammenhang kommt es nun nicht auf sein Verständnis Schleiermachers und die Art seiner Kritik an, gegen die sich Barths Bedenken richten, sondern auf die gegensätzliche Begründung seiner eignen Position. So vieldeutig und fraglich seine Bestimmung des Begriffs der „Mystik" und die Unterordnung Schleiermachers unter ihn ist, so deutlich und klar ist das, was er als „Theologie des Wortes" unter der Zustimmung Barths ihm gegenüberstellt. „Mystik" und „Wort" werden hier als korrespondierende Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes gefaßt und in solchem Gegensatz zu den grundlegenden Begriffen dieser Gesamtanschauung erhoben. Auf eine oft sehr gewaltsame Weise wird alles zur „Mystik" in dem gemeinten abwertenden Sinne geprägt, was nicht der Glaubenshaltung entspricht, die in der „Theologie des Wortes" gefordert wird.

Von diesem Gegensatz, insbesondere dem grundlegenden Begriffe des „Wortes", der in seiner sprachlich-logischen, psychologischen und theologischen Eigenart alles weitere bestimmt, ist auszugehen [2]). Denn die Terminologie spielt in dieser Theologie eine ausschlaggebende Rolle. Das „Wort" pflegt die Logik als das Zeichen einer Vorstellung, eines Vorstellungsinhaltes zu verstehen. Es ist der „Ausdruck für den innerlich gegenwärtigen Gehalt des Vorgestellten" [3]). So wohnt ihm von vornherein eine speziell und ausschließlich formale, ja funktionelle Bedeutung bei, es ist lediglich Träger, Form, Vermittler, im logischen wie im psychologischen Sinn. Wo es sich um ein bestimmtes „Wort" handelt, ist stets ein Sinngehalt gemeint, der in einer seiner meist vielfach zu variierenden Formen erfaßt wird. Die an den eigentlich gemeinten Gehalt heranführende Frage ist demnach stets die nach dem Sinn, der Bedeutung, dem Inhalt eines „Wortes"; erst mit ihr ist die „Botschaft", die „Verkündigung" erreicht. Alle auf den Gehalt abzielende Wissenschaft wird deshalb die Fragen nach dem Sinn und der Aneignungsweise des Wortgehaltes in den Mittelpunkt zu stellen haben. Damit

1) Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube 1923, S. 3.

2) Vgl. auch Stephan, H. 3 S. 166 zu dieser neukantianisch beeinflußten „Sprachphilosophie".

3) Sigwart, Logik I, S. 50 ff.

sind also die sachlichen und formalen Beziehungen und gewisse gemeinsame geistige Voraussetzungen als die Vorbedingungen alles „Wort“-Verständnisses zwischen geistigen Wesen überhaupt erkannt. Auf die Theologie angewandt ergeben sich so die beiden Zentralfragen: welches ist der Inhalt der christlichen Verkündigung? und wie entsteht der Glaube? Unbeschadet der Eigenart und Sonderstellung sowohl des Gehaltes als der Aneignungsweise der christlichen Verkündigung gelten die angedeuteten Grundbedingungen alles Wortverständnisses auch für sie, und die Aufgabe der Theologie besteht zu einem wesentlichen Teil in der Erfassung ihres Gegenstandes von diesen durchaus in der „Sache“ liegenden, nicht etwa von außen herangebrachten Grundbestimmungen aus. Damit aber ist die Theologie geradezu auf die Brücken gestellt, auf die Voraussetzungen aufgebaut, die radikal abzubrechen und mit dem „absoluten Gegensatz“ zu vertauschen der Sinn und das Ziel der radikalkritischen Theologie ist. Nicht also den entwickelten logischen Wortbegriff, sondern einen völlig anderen legt sie ihrem Gebäude zugrunde.

Obgleich nun nach Brunner „unser nominalistisches Zeitalter es mit Wortfragen nicht allzu wichtig zu nehmen pflegt“ [1]), sind wir gehalten, es mit dieser „Wortfrage“ sehr genau zu nehmen, werden aber in der Erwartung besonderer Vorsicht und Präzision auf jener Seite bitter enttäuscht. Zunächst zeigen übereinstimmende Ausführungen bei Barth, Brunner u. a. [2]), daß auch sie Verständnis und Gebrauch des Wortbegriffes an eine bestimmte logische Auffassung anschließen.

Es wird die Frage sowohl nach dem Wortgehalt als auch nach der Aneignungsweise des Wortgehaltes ignoriert und das „Wort“ als Korrelatbegriff „dem Geist“ an die Seite gestellt. Und zwar werden beide Inbegriffe zunächst in ihrem allgemeinen, praktischen Sinne gebraucht. Die populäre, unkritische Meinung, die dem Worte gegenüber Ausdrucksform und Inhalt nicht zu unterscheiden pflegt und deshalb die Frage nach den Voraussetzungen und Spannungen geistigen Verstehens nicht kennt, sondern vom Standpunkt des Alltagsgespräches aus reflektierend im „Wort“ des anderen seinen

1) Brunner, Die Mystik und das Wort S. 30.

2) K. Barth, Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, 1920, S. 9 ff.

„Geist" unmittelbar und unkritisch erfaßt, wird nun in einer eigenartigen Weise mythologisiert und zur Grundlage der „Theologie des Wortes" gemacht. Es liegt auf der Hand, daß diese naive Auffassung des „gesprochenen Wortes" vom Standpunkt des „Hörenden" wie im alltäglichen Leben überhaupt, so in weiten Strecken der Bibel die unbesehene und selbstverständliche Darstellungsform ist, deren sich die Frommen des alten und neuen Bundes mit vollem Recht bedienen, um „Unsagbares" auszudrücken, wie auch wir in Predigt und Glaubenszeugnis es allerwege gleichfalls tun. Ebenso deutlich aber ist auch, daß diese Auffassung von den Vertretern der dialektischen Theologie in einer ganz anderen Weise und mit abwegigen Konsequenzen „logisch", polemisch, theoretisch, konstruktiv und dialektisch verwandt wird. Dem „Geist der Sprache, der, tiefer verstanden, der Geist überhaupt ist" [1]), geben sie vor zu folgen, wenn sie aus ihr als einem dogmatischen Prinzip die Berechtigung ableiten, alle theologischen Bemühungen von der Grundlage der Unterscheidung von Ausdrucksform und Sinngehalt und der Frage nach der Aneignungsweise aus als „Psychologismus", „Immanenz"- und „Identitätsphilosophie" zu verurteilen, und ihrerseits auf ihr mit großer „Willkür" ihre Begriffsdialektik aufbauen. Von dieser nun gewiß menschlichen und nicht „von daher" stammenden Voraussetzung aus werden wir vor den konstitutiven „radikalen", „absoluten" Gegensatz gestellt zwischen dem Wort-Geist-Ungegebenen-Transzendenten-Absoluten und dem Gegebenen-Sachlichen-Dinglichen-Diesseitigen-Relativen.

„Uebergänge gibt es im Raum und in der Zeit, in der Natur, aber nicht im Geist. Der Geist ist das Gebiet der Entscheidungen, der Gegensätze, der Gegen-Setzungen, der Ur-teilungen, darum nicht des Relativen, sondern des Absoluten." Geist wird nur als Geist verstanden, wenn er „als Nichtnatur, als Nichtgegebenes" erkannt wird [1]). „Das erste Gegebene ist nie eine Gegebenheit" [2]). „Zum Psychologismus aber wird die Betrachtung ... wo der Sinn des Geistes ... verloren gegangen, wo das unumkehrbare Urverhältnis: Wort-Geist vergessen und an seine Stelle die Mystik getreten ist,

1) Brunner, Die Mystik S. 30. 163. 309.

2) K. Barth, Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke 1920, S. 7.

die das Verhältnis von Wort und Geist umkehrt, das Wort zum bloßen Ausdrucksmittel macht und dem Menschengeist ein nicht durch das Wort vermitteltes Verhältnis zu Gott sichern will.“ „Was geschichtlich ist, ist relativ.“ „Wer in die Wahrheit eintritt, tritt eben damit aus der Zeit heraus.. Nur die Wahrheit setzt die Geschichte außer Kraft, und mit ihr alles, was der Geschichte angehört.. Die Kategorie des Wortes ist die der Gleichzeitigkeit.“ Denn sie ist die „Kategorie, an der immer Absolutes entspringt“ [1]). Mit solchen beliebig vermehrbaren Sätzen mag man etwa die dialektischen Operationen mit den Begriffen „Zeit“ und „Ewigkeit“ vergleichen, die Gogarten in seinem Aufsatz: Offenbarung und Zeit [2]) vornimmt, und man hat gleichsam die „theologische“ Anwendung der hier aufgestellten philosophischen Axiome. Nun sind es, dem antithetischen, radikalkritischen Charakter dieser Theologie entsprechend, nicht die überall mitenthaltenen Wahrheitsmomente, sondern die „radikalen“ Ueberspannungen, die ihre eigenartige Position begründen, weil gerade auf ihnen der „radikale“ Widerspruch beruht. Der logisch bestimmende Gegensatz dürfte der zwischen dem Geist als dem Nichtgegebenen und dem Gegebenen als der Welt der „Dinge“ sein. Nun ist — ich darf auf die mit Rücksicht auf dieses Problem formulierte Bestimmung der Theologie als Wissenschaft, S. 2 ff. verweisen — „Geist“, wenn für uns überhaupt vorhanden, zweifellos auch „gegeben“, zwar nicht naturhaft noch dinglich, wohl aber geistig, als „Gegenstand“ unseres Denkens, in der Form von Gedanken und Worten: und zwischen dem Objekt als „Ding“ im realen und als „Gegenstand“ im logischen Sinne gilt es genau zu unterscheiden. Wird dieser grundlegende Unterschied — wie in der dialektischen Theologie — übersehen, so gerät allerdings die Beurteilung des Geistigen durchweg unter „dingliche“ Kategorien, und es gibt keine weitere Schranke und Abgrenzung für das Gebiet des Geistes der Welt der Dinge gegenüber. Die logische Subjekt-Objektsbeziehung, die Anwendung der Kategorie der Kausalität, überhaupt jede reflektierende Haltung dem Geistigen als logisch „Gegebenem“ gegenüber, wie sie von den Geisteswissenschaften in allen Zweigen geübt werden,

1) Brunner, Die Mystik S. 182. 219—221.

2) Fr. Gogarten, Von Glauben und Offenbarung 1924, S. 20. ff.

werden als „Verdinglichung" und „Naturalisierung" des Geistes verurteilt. „Die Kategorien Ursache—Wirkung und Anspruch—Gehorsam schließen sich gegenseitig ebenso schroff aus, als Ding und freier Geist sich ausschließen" [1]). „Der Psychologismus ist die Verdinglichung eines Nichtgegebenen zum Gegebenen." „Das Kausalsystem ist, wie das Wort Ursache richtig zum Ausdruck bringt, nur auf Dinge anwendbar. Ja, sie ist mit dem Dingbegriff identisch." „Wort als Ur-sache setzen ist doch wohl barer Unsinn" [1]). Nun „wirken" aber doch Gedanken und Worte ohne Unterlaß im Menschen und zwischen ihnen, sind also fortwährend zweifellos „Ursachen", und trotzdem keine „Dinge", und ebensowenig werden sie es dadurch, daß wir sie zum „Objekt" unserer Beurteilung machen und uns „gegenständlich" zu ihnen verhalten. Oder sollen wir darüber belehrt werden, daß man nur bildlich von geistigen „Wirkungen", „Ursachen", „Bedingungen", „Kräften" sprechen kann? Dann würden wir in Bescheidenheit daran erinnern, daß Ausdrücke wie „Ort" und „Gleichzeitigkeit" der Wahrheit, „Jenseits" und „Distanz", „Stimme" und „Wort" Gottes, von anderen wie „Gletscherspalte" und „Vernichtungszone" ganz zu schweigen, auch jedenfalls bildlich gemeint seien, daß ferner das neue Testament sich der verworfenen Ausdrücke auch bedient. Aber nein, es wird ja mit dem Nachweis dieser „dinghaften" Kategorien der Vorwurf der Naturalisierung, Verdinglichung des Geistigen, des „Verrates am Geiste" gegen Schleiermacher und alle „Mystik" und „Identitätsphilosophie" begründet, und das ist nur deshalb möglich, weil ihr bild- und gleichnishafter Charakter bei dem Andersgerichteten verkannt wird. Auf diesem summarischen Mißverständnis als selbstverständlicher Voraussetzung baut sich alsdann der Komplex von Mißverständnissen und Fehldeutungen in imposanter Konstruktion auf, denen wir in der „radikalen" Kritik des modernen Geistes allenthalben begegnen. Wie aber verhalten sich die Glieder jenes „radikalen" Gegensatzes tatsächlich zueinander? Es sollte eine logisch-philosophische Unterscheidung zwischen dem „Gegebenen" und „Nichtgegebenen" sein, die den weiteren Folgerungen vom Standpunkt wissenschaftlicher Besinnung auf des Geistes Sinn und Würde ihren Halt geben sollte.

1) Brunner, Die Mystik S. 161. 380.

Tatsächlich aber steht der religiös-radikale Gegensatz zwischen Gott als dem „Absoluten“ und allem menschlich Relativen als eigentliches Motiv im Hintergrund. Auf ihn werden, damit er philosophisch-kritisch wirksam werden könne, die neuen philosophisch verstandenen Antithesen Absolut-Relativ, Ungegeben-Gegeben, Transzendenz-Immanenz aufgepfropft. So wird eine kritische Abwehrphalanx geschaffen, von der aus die wissenschaftliche Fehde gegen „Mystik“, „Immanenz“ und „Identität“ geführt wird.

4. Die Grundlinien dieser Polemik an einigen Hauptproblemen aufzuzeigen, soll in Kürze versucht werden, um an ihnen das Zusammenwirken des religiösen Grundmotivs mit den axiomatischen philosophischen Voraussetzungen zu verdeutlichen, wodurch erst die innere Struktur der Polemik Barths, Gogartens, Brunners u. a. zutage tritt.

Das Kernproblem in der Bekämpfung aller „Mystik“, „Innerlichkeit“ [1]), Idealismus, Identitätsphilosophie, Immanenz und der von hier aus verstandenen „Geschichte“ dürfte in der Frage nach dem Sinn und Wert des „Erlebnisses“ zu suchen sein. Denn in der Tatsache und mit dem Wort „Erlebnis“ wird die seelische Aufnahme eines geistigen Sinngehaltes konstatiert und behauptet. Damit ist die Brücke geschlagen, die Verbindung hergestellt. Damit ist dem Postulat der absoluten Scheidung die „unmittelbare“ „Erfahrung“ entgegengestellt. Damit ist der Weg betreten, der zu den Irrtümern der Verquickung des Absoluten und Relativen, des Göttlichen und Menschlichen, zu den Anschauungen der „Immanenz“ und „Identität“ führt. Auch hier soll „radikal“ vorgegangen und von vornherein das Verdikt unfrommen und ungeistigen Verhaltens ausgesprochen werden. „Die radikale Scheidung . . . allein erledigt den Irrtum der Identität von Gott und Mensch.“ Der Identitätsglaube ist „der eigentliche Frevel des Gedankens und des sogenannten geistigen Lebens überhaupt“, und in der heutigen „Innerlichkeitskultur ist der Identitätsglaube, ist das prinzipielle Denken „praktisch“

1) Vgl. dazu die Auseinandersetzung zwischen K. Barth und P. Jaeger in Christl. Welt 1924, Nr. 29/30 und 31/32.

geworden“ [1]). Mit dem prinzipiellen Denken sind dabei die Voraussetzungen wissenschaftlichen Denkens gemeint, von denen aus Herrigel gegen die Lösungsversuche der radikalen, dialektischen Theologie polemisiert [2]). „Die radikale Scheidung ist bis auf den Grund, bis auf die Wurzel durchzuführen. Nur dann ist sie die Scheidung von Gott und Mensch.“ „Das religiöse Erlebnis, auf welcher Stufe es sich auch abspiele, ist, sofern es mehr als Hohlraum, sofern es Inhalt, Besitz und Genuß Gottes zu sein meint, die unverschämte und mißlingende Vorwegnahme dessen, was immer nur von dem unbekannten Gott aus wahr sein und werden kann. Es ist in seiner Geschichtlichkeit, Dinglichkeit und Konkretheit immer der Verrat an Gott“ [3]). „Wer sich unterwindet, das Ewige zeitlich zu erleben, zu denken, zu besprechen, darzustellen und zu vertreten, der sagt Gesetz. Und wer Gesetz sagt, der sagt auch Uebertretung“ [3]). So treibt der Eifer für das radikale religiöse „Nein“, für den schlechthinverborgenen, unbekannten Gott und die absolute Transzendenz dazu, die unüberbrückbare „große Kluft“ auf allen Gebieten aufzurichten, von denen aus der Wechsel von der rein theoretischen zur religiösen Betrachtungsweise nahe liegt. Dieser Fall ist nun aber überall in der Reflexion über geistige Fragen gegeben, so daß die radikale Scheidung über sämtliche geistige Sachgebiete bis in das Zentrum des Ich, in das Erlebnisvermögen des Subjekts hinein durchgeführt werden muß. Der systematischen Durchführung dieses Postulates fällt nun allerdings die Einheit, der Sinn und die Selbsterfassung des menschlichen Geistes durchaus zum Opfer. Alle Besinnung über die tiefsten Fragen des Lebens, seien sie wissenschaftlicher Reflexion oder persönlichem Bedürfen entsprungen, die bisher als ein gewiß mit allen menschlichen Gebrechen und Verdunkelungen behafteter Gottesdienst empfunden werden konnten, trifft der Fluch. Der Cherub mit dem flammenden Schwert tritt vor die Pforte der eigenen Seele und in frevelhaften Wahnwitz verkehrt sich schicksalhaft des Toren sündiger Erkenntnisdrang.

Wenn das wirklich die Konsequenz der „radikalen Scheidung“

1) Gogarten, Zwischen den Zeiten VII, S. 14. 15.

2) Herrigel, Zwischen den Zeiten VII, 3 ff. und 1925, I, S. 57 ff.

3) K. Barth, Römerbrief S. 27. 114.

ist, sollte nicht dann die Frage sich aufdrängen, ob nicht im Ansatz ein entscheidender Fehler oder Trugschluß liegt? Sollte nicht die Absolutheit dieser religiösen Botschaft in dieser Form und ihre Ausmünzung zu diesen universalen Folgerungen auf das ernstlichste zu überdenken sein? Man begegnet auf Schritt und Tritt dem Argwohn, daß der Sinn der heutigen Geistesrichtung in der Gleichsetzung des Menschen mit Gott, in der Vereinerleiung beider, in der völligen Mißachtung der Distanz zwischen beiden zu sehen sei. Nur eine eingehende, besonnene Nachprüfung der geistesgeschichtlichen Erscheinungen in ihrer konkreten Gestalt, so der Religionsphilosophie des Idealismus, der Identitätsphilosophie, insbesondere aber der axiomatischen Voraussetzungen aller philosophischen Selbstbesinnung auf diesen Vorwurf der Hybris hin dürfte hier zur Klärung führen. Soviel aber darf wohl festgestellt werden, daß die hier schlummernden Probleme mit den Siebenmeilenstiefeln der Begriffsdialektik überrannt werden, wenn Gogarten fragt: „Ist es ein Identitätssatz, wenn ich sage: Ich bin ich? Oder klafft nicht zwischen dem ersten Ich, das das Ich ist, durch das ich von Ewigkeit, von Gott her bin, und dem zweiten, das ich jetzt in diesem Augenblick, in dieser Zeit bin, klafft nicht zwischen ihnen ein Gegensatz, wie zwischen Zeit und Ewigkeit? Und soll man wirklich im Ernste fragen, ob ein Mensch in seinem Leben diesen Gegensatz aufheben kann? .. Hat man wirklich keine Ohren, um zu hören, daß es Gedankenlosigkeit, die furchtbare Gedankenlosigkeit ist, die den heutigen Menschen überfällt, sobald er vom Ewigen, von seinem eignen Sein im Verhältnis zur Ewigkeit spricht, wenn man meint, dieses „Ich bin ich“ sei auf irgendeine Weise dem göttlichen: „Ich bin, der ich bin“ gleich? Und doch ruhte das ganze heutige Denken auf diesem Irrtum, auf dieser Blasphemie“ [1]). Wirklich? Ist das der Sinn der „Erlebnispsychologie“, der Geschichtsphilosophie, idealistischen Glaubens und des Tastens nach den Quellen des Ewigen in der menschlichen Geistesgeschichte? Blendet nicht hier wie so oft der Radikalismus als formales Prinzip die Augen, so daß die bedeutsamsten sachlichen Unterschiede, Abstufungen und Richtungsmerkmale übersehen werden? Schon die summarische Art, die heterogensten

1) Gogarten, Von Glauben und Offenbarung S. 73.

Sachgebiete durch einige willkürlich ausgeprägte Oberbegriffe zum Zwecke der Aburteilung zusammenzukoppeln, muß gegen die Berechtigung dieser Art von extensivem, prinzipiellem, — nicht religiösem — Radikalismus mißtrauisch machen. Man analysiere etwa Brunners grundsätzliche Ausführungen über „Psychologismus“ oder „Historismus“ [1]), und man ist ständig versucht, die „Zweideutigkeit“ seiner Formeln und „Abbiegung“ in der Beweisführung zu kritisieren, die er — um von „peinlicheren“ Ausdrücken wie „Maskierung“, „sophistischen Mitteln“, „unerlaubten Manövern“ [1]) u. a. abzusehen — Schleiermacher nachzuweisen bestrebt ist. — Psychologismus im Sinne einer „pathologischen“ Verirrung ist nicht in dem Versuche zu sehen, die „Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung“ in der „Wirklichkeit“ des „Gegebenen“ aufzusuchen, sondern in dem gewiß vergeblichen Bemühen, das Normative aus dem bloß Tatsächlichen durch psychologische Ableitung gewinnen zu wollen. Und wer summarisch urteilt, der Gegensatz zwischen Mystik und Evangelium sei der zwischen Gott als Natur und Gott als Geist, und das Gegebene, das Vorhandene (auch das psychisch Gegebene) sei Natur, mag man auch mit dieser Natur noch so sehr Geistiges, Göttliches auszudrücken meinen, denn Natur und Dasein sei dasselbe; wer dekretiert: „die Geschichte ist das Gebiet der Relativitäten. Der Glaube aber hat es mit dem Absoluten zu tun. Darum ist er nicht auf die Geschichte, sondern auf das Ende der Geschichte gerichtet“, der zerhaut die Knoten, anstatt sie zu lösen [1]). Es ist nun gewiß zu beachten, daß K. Barth in der kulturkritischen Ausmünzung der radikalen Axiome sehr viel besonnener und zurückhaltender verfährt. Aber im Prinzip, in der Vertretung des Rechtes und der Gültigkeit solchen Unternehmens, im Willen zur Grenzüberschreitung sind sie beide und auch Gogarten einig. Auch Barth kann „Großes und Göttliches“ dem Richtigen und Historischen mit Selbstverständlichkeit entgegensetzen und Gogarten kann diktieren, daß „Individualismus und Autorität sich gegenseitig ausschließen“, um so dem Idealismus den Lebensnerv zu durchschneiden [2]). Der Unterschied zwischen ihnen und Brunner ist wesentlich in dem stärkeren

1) Brunner, Die Mystik S. 172 und 211 ff. 216 f., 143 u. a. m. 191 und 269.

2) Barth, Vorträge 1924, S. 20; Gogarten, Von Glauben . . S. 77.

Mitschwingen des religiösen Grundtones zu sehen als der Erinnerung daran, daß diese radikale Kritik „aus einem absoluten Jenseits der Dinge zu stammen" beansprucht [1]). So richtet sich ihre Kritik in gesammelter Energie, wenn auch von den gleichen prinzipiellen Voraussetzungen aus, auf die „Religion" und Religionsanschauung der Moderne und setzt sie in scharfen Gegensatz zum „biblisch-reformatorischen Glauben"; auch hierin sind sie mit Brunner einig, der wiederholt und geflissentlich betont, daß er Schleiermacher nur als Prototyp moderner Religionsauffassung nach seinen Voraussetzungen und Konsequenzen analysiere.

Die Religionskritik der dialektisch-kritischen Richtung bietet grundsätzlich über die bisher aufgezeigten Grundlinien hinaus wenig Neues. Als der Versuch, „von Gott her die Religion in Frage zu stellen", führt sie unter wechselnden Gesichtspunkten die These aus: „Religion ist die Anmaßung, einen absoluten Gegensatz, den zwischen Schöpfer und Geschöpf, vom Geschöpf her überbrücken zu wollen" [2]). „Jesus hat mit Religion einfach nichts zu tun." „Mit dem Moment, wo Religion bewußt Religion, wo sie eine psychologisch-historisch faßbare Größe in der Welt wird, ist sie von ihrer tiefsten Tendenz, von ihrer Wahrheit abgefallen zu den Götzen. Ihre Wahrheit ist ihre Jenseitigkeit, ihre Weltlichkeit, ihre Nichtgeschichtlichkeit" [3]). Zunächst ist zu beachten, daß hier von Religion schlechthin, von aller „religiösen Gebärde", in allen Schattierungen, Abstufungen und Nuancen die Rede ist. Der radikalen Kritik „von Gott her" unterliegt eben alles in schlechthin gleichem Maße und Sinne, und nur durch einen Sprung ist von hier aus die Basis zu erreichen, von der aus eine irgendwie spezielle Kritik einer besonderen Frömmigkeit oder Religion möglich wird; allerdings wird dieser Sprung unbedenklich unternommen und dann, dem tiefen religiösen Sinn dieser „absoluten Krisis" zuwider, die spezifischen Merkmale moderner („idealistischer", „monistischer", „autoritätsfeindlicher", „mystischer") Religiosität verurteilt [4]). In welchem Sinne und innerhalb welcher

---

1) Gogarten, Religiöse Entscheidung S. 39.

2) Gogarten, Religiöse Entscheidung S. 9, 10.

3) Barth, Bibl. Fragen .. S. 14. 27; vgl. Römerbrief, S. 114 u. a.

4) Hier kann das gesamte Schrifttum Barths, Gogartens u. a., auch

Grenzen diese Kritik berechtigt ist, das hängt hier, wo wir uns dem Zentrum der religiösen Verkündigung dieser Theologie erheblich nähern, nicht allein von den hier untersuchten allgemeinen kritischen und axiomatischen Voraussetzungen, sondern in erhöhtem Maße von der Beurteilung ab, die die religiöse Kernbotschaft von der „radikalen Krisis“ als einer von vielen menschlichen Auffassungen des Evangeliums findet.

5. Im Rahmen dieser Untersuchung bedarf die Frage nach den Grundlinien der Position der „Theologie der Krisis“ einer kurzen Erörterung, die an das anzuknüpfen hat, was oben über die radikalkritische Auffassung des Wort-Geist-Verhältnisses gesagt wurde. Die Beziehung des Sprechenden zum Hörenden wird dem täglichen Leben entnommen, so wie sich dieser Vorgang dem unkritischen, naiven Bewußtsein darstellt, im Gegensatz zur wissenschaftlichen Analyse und Reflexion, die der „Verdinglichung“ und Naturalisierung beschuldigt wird. Das Wort im „sprachlichen Sinn“ [1]) ist hier das Primäre, nämlich für den „Angesprochenen“, und wird von ihm, der durchaus „praktisch“ und nicht „wissenschaftlich“ eingestellt ist, hingenommen, ohne daß die Frage nach dem „Gehalt“, der Möglichkeit seiner „Aneignungsweise“ und den Merkmalen ihrer Zuverlässigkeit aufgeworfen würde. Nun gilt es aufs deutlichste sich vor Augen zu halten, daß in dem Verhalten des Hörens gegenüber dem Gesprochenen allein ein rein formales Moment, das Schema eines Vorganges, gegeben ist. Insofern steht es der anderen, als „wissenschaftlichen“ gekennzeichneten, ebenfalls zunächst formalen Verhaltungsweise gegenüber. Während sich aber bei dieser, ihrer eigensten Intention nach, die Aufmerksamkeit auf die Art und Mittel richtet, sich der „Sache“ auf zuverlässigem Wege zu vergewissern, wird diese Möglichkeit dort abgeschnitten und der allerstärkste Nachdruck darauf gelegt, daß es bei dem rein „aktuellen“ Gegenüber von Redendem und Hörendem, Gesprochenem

---

der Vortrag von R. Bultmann über „die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung“, Theol. Blätter 1924, Nr. 4 zur Veranschaulichung dienen.

1) Brunner, Die Mystik 89 ff. Erlebnis . . . S. 96 ff.

und Gehörtem, „Anspruch“ und „Annahme“ bleibe. Schon von hier aus wird deutlich, daß durch diesen Ausgangspunkt weite Fragenkomplexe, so nach der Entstehungsweise, den Geltungsbedingungen und der Vergewisserung der „Wortaufnahme“, d. h. des Glaubens und der Heilsgewißheit, von vornherein unzugänglich bleiben. Mit der — zunächst rein formal, auditionell und rezeptiv zu verstehenden — „Aufnahme“ des „Wortes“ hört alles Fragen auf, und das ganze Interesse konzentriert sich darauf, daß dieser Vorgang in dieser Form erhalten bleibe. Die Konsequenz dieser Auffassung ist, daß die Qualität, das „Was“ des „Gehaltes“ in der Ausdrucksform des Wortes durch keine an sie anknüpfende, reflektierende Besinnung gewonnen werden kann. Damit überhaupt aus dem Vorgang ein inneres Verhältnis, eine Bezogenheit werden könne, muß zunächst eine recht wesentliche Umdeutung vorgenommen werden: es muß das „Wort“ als „Autorität“ aufgenommen und „gehorsam“ „gehört“ werden. Damit erst ist der Vorgang — zwar formal geblieben, aber doch — als ein religiös intensiver charakterisiert und sinnvoll geworden. Auf dem derart intensivierten Verständnis des logisch-formalen Vorganges des Redens und Hörens bauen Barth und Brunner ihre eigene Position auf. Sie vollziehen durch diese Umdeutung ihrer Grundbegriffe unausgesprochen eine entscheidende Auswahl, scheiden alle Wort-Gehalte, für die diese religiös-intensive Auffassung nicht in Frage kommt, aus und präparieren sich das formale Schema für den Inhalt, den sie im Auge haben. Um die Zuordnung dieses Schemas auf den ihm zugedachten Inhalt zu verfestigen, wird dem Inhalt, der für sie nicht in Frage kommt, das Prädikat „Geist“ abgesprochen. Nur das gehorsam gehörte Wort ist Geist. Es entsteht so die handliche Zirkel-Formulierung: nur dieses „Wort“ ist Quelle, „Ursprung“ des Geistes — nur der aus diesem „Wort“ quellende Inhalt ist „Geist“. „Geist ist nur, wo Wort ist. Zum Geistverständnis durchdringen kann nur, wer einsieht, daß das Wort das erste und der Geist das zweite ist. Das Wort schafft Geist, nicht aber der Geist das Wort. Das letztere ist die Behauptung des Naturalismus und der mit ihm verwandten romantischen Mystik“ [1]). Wenn Brunner fortfährt: „das erstere ist das Zeugnis der Bibel. „Im Anfang

1) Brunner, Die Mystik S. 89/90.

war das Wort und Gott (von Art) war das Wort“, so illustriert er damit, wie leicht nun eine weitere Identifikation vollzogen wird: die des Wortes überhaupt mit dem „Wort Gottes“. Das zunächst sprachlich-logisch aufgefaßte, alsdann geistig-autoritativ erfüllte Schema des Redens und Hörens, des „Wortes“ und der „Antwort“, wird so zur speziell theologischen Kategorie und in dieser verschiedenartig nuancierten und bestimmten Prägung erst die Grundlage der Theologie Barths und seiner Freunde. Das „Hören“ des Gesprochenen, das „Aufnehmen“, nun „Annehmen“ des „Anspruches“ (auch dieses Wort in seinem doppeldeutigen Sinn verstanden) wird nun aus der wahrhaft „geistigen“ Haltung die allein wahrhaft fromme Haltung. Dadurch ist die grundlegende Bestimmung dieser „Theologie des Wortes“ erreicht: das Annehmen des Wortes ist Glaube. „Glaube heißt, hören, was Gott sagt, .. das „ledige Gemüt“ (beachte die Hervorhebung des Formalen und Rezeptiven dieses „Vorganges“) .. bezeichnet das Fußfassen des Menschen im Transsubjektiven, im Jenseits.“ „Ueber uns wird ein Spruch hörbar, eine jenseitige, transzendente, von unserer „Subjektivität“ gänzlich unabhängige, de excelsis heruntertönende Stimme ... nicht eine Gegebenheit der Erfahrung, sondern eine Voraussetzung für alles Erkennen ... das Inempfangnehmen der göttlichen Bürgerurkunde, — das ist der Glaube“ [1]). Glaube ist die „Annahme des Anspruchs“. „Jesus teilt mit, was nur er wissen kann und was zu wissen und zu glauben die einzige Bedingung und Möglichkeit der Rettung ist“ ..[2]). Ebenso ist für Barth Glaube „Annahme des unglaublichen Zeugnisses“ [3]), und Gogarten steht auf derselben Linie: „Das heißt glauben: für wahr — ja, fürwahr! — halten, was doch nicht wahr sein kann ... das heißt glauben: für möglich, nein, für wirklich halten, was doch unmöglich ist“ [4]). Dieses Annehmen des paradoxen, unglaublichen Zeugnisses wird von dem verstehenden Ergreifen einer Botschaft auf das schärfste unterschieden. Die Offenbarung Gottes muß sich ihrem Wesen nach „jedem Versuch widersetzen, sie ins Menschliche zu

1) Brunner, Erlebnis .. S. 96, 98.
2) Brunner, Die Mystik .. S. 224 f.
3) Barth, Christliche Welt 1923, Nr. 16/17, Sp. 248.
4) Gogarten, Von Glauben .. S. 39.

übersetzen, sie zu verstehen (was für G. dasselbe ist) und das kann ja nur heißen, wie man es auch anstellen mag, sie aus der Uebersetzung in menschliche Möglichkeiten heraus zu verstehen“ (S. 19).

Mit dieser Entwicklung der Bedeutung des formalen Schemas vom Reden und Hören für diese Theologie sind wir von selbst auf die zweite Frage gestoßen, die nach dem Inhalt des „Wortes“. Wie wird er gewonnen, ergriffen — oder vielmehr, da er ja auf keine Weise „gegeben“ ist und nicht ergriffen, „apperzipiert“ werden kann, da ja die formale, aktuelle Haltung des Hörens alles ist, — wie kommt ein Inhalt überhaupt zustande? Woher kommt dem Spruch der Sinn? Mit dieser Frage stehen wir vor der Grenze, die nicht nur religiös die „alles in Frage stellende Frage“, sondern theologisch das letzte Wort dieser „Theologie der Krisis und des Wortes“ überhaupt ist. Die religiöse Frage nach Gott ist diese Frage nur dann, wenn die radikale Infragestellung der ganze Inhalt der Offenbarung Gottes ist. Denn ein anderer Inhalt wird hier nicht „gehört“, wenn Glaube wirklich nichts anderes ist als „fragendste, unsicherste, gebrochenste, zweifelndste Form des Wissens“ oder vielmehr des „Nicht-wissens“ [1]). Die Theologie aber hat eine erkenntniskritische Methode, mit deren Hilfe sie sich über diese „letzte erlaubte Frage“, — die in Wirklichkeit auch ihre erste ist —, hinwegzuschwingen vermag in der spekulativen Dialektik. In der unterschiedlichsten Weise wird dieses gefährliche, weil verführerische Instrument von den Vertretern der „dialektischen Theologie“ gehandhabt. Das religiöse Wahrheitsmoment der dialektischen Methode wirkt sich als ein rein formales aus und ist aus der richtigen Erkenntnis geboren, daß keine religiöse Aussage als Zeugnis von Gott und Gottes Wirklichkeit diesen ihren „Gegenstand“ irgendwie ganz und rein zu umfassen und auszudrücken vermag. Wahr ist eine religiöse Aussage stets nur als Zeugnis von dem Gott, der uns hat, und den nicht wir haben, dessen Offenbarungen deshalb nicht in die Sicherheit menschlicher Logik einzufangen sind. Ihren Wert also hat die dialektische Aussage in ihrem Charakter als religiöses Zeugnis auf Grund einer

1) Die von Barth in seinem Vortrag über „das Wort Gottes“ (Christl. Welt 1922, H. 46/47) angeführten Beispiele neutest. religiös-dialektischer Paradoxien z. B. tragen den Charakter echter religiöser Dialektik.

religiösen Erfahrung [1]). Diesen legitimen Sinn hält Barth in vielen dialektischen Interpretationen in seinen Kommentaren fest, nämlich überall da, wo in ihrem rein formalen Charakter das spezifisch religiöse Moment einer inhaltlich gegebenen Aussage aufleuchtet. So muß die dialektische Bestimmtheit des religiösen Zeugnisses als ein überaus wertvolles Ausdrucksmittel der „religiösen Logik“ angesprochen werden, in dem sich auf eine dem modernen Bewußtsein besonders entsprechende Weise das „Numinosum“ „schematisiert“. Wie bedeutsam und unentbehrlich die so verstandene dialektisch-religiöse Ausdrucksform von altersher bis heute für alle religiöse Verkündigung und Predigt gewesen ist, bedarf keines weiteren Wortes.

Entscheidend anders aber liegt die Sache da, wo mit Hilfe einer antithetisch-spekulativen Dialektik Inhalte erzeugt werden. Theologische Entwicklung eines Gedankengehaltes oder gar systematische Durchführung und Ausgestaltung eines religiösen Grundmotivs zu einem theologischen System ist etwas ganz anderes als Interpretation einer textlichen Aussage oder Zeugnis von einer religiösen Erfahrung. Den Dienst aber, der theologischen systematischen Entwicklung über den unüberwindlichen Abgrund zwischen dem Relativen und Absoluten hinüberzuhelfen und den „Hohlraum“ eines Hörens, dem kein Verstehen gegeben ist, mit Gedanken zu füllen, soll die dialektische Methode dieser Theologie leisten. Es soll nun hier gewiß nicht geleugnet werden, daß auch in solcher deshalb spekulativ zu nennenden Dialektik das religiöse Motiv wirksam sein kann und durch sie zu wirken vermag. So ist es bei Barth und Gogarten oft, bei Brunner selten der Fall. Wo es dazu kommt, wirkt es nicht durch die spekulativ gewonnenen Erkenntnisse, sondern trotz solcher Spekulation, so daß das Phänomen einer religiösen „Wirkung“ bei gänzlicher Ratlosigkeit den spekulativen Gängen und Ergebnissen gegenüber entsteht, wie man es häufig beobachten kann. Die hier entscheidende Frage aber ist die, woher die spekulative dialektische Methode ihren Gehalt, die von ihr zu entwickelnden Gedanken, nimmt und welche diese Gedanken sind. Da ist es nun bei fast allein freien theologischen, d. h. nicht nur textlich interpretierenden Ausführungen mit Händen zu greifen, wie,

1) S. Anm. S. 29.

bei Gogarten meist nach einer sehr langen radikalkritischen Exposition gegen Ende des betreffenden Aufsatzes, die dialektische Erörterung plötzlich das christologische Dogma der Gott-Menschheit Christi aufgreift und spekulativ mit größerer oder geringerer Behutsamkeit entwickelt [1]. „Wir können nicht von Gott reden. Denn von Gott reden würde, wenn es ernst gelten soll, heißen, auf Grund der Offenbarung und des Glaubens reden. Von Gott reden würde heißen Gottes Wort reden, das Wort, das nur von ihm kommen kann, daß Gott Mensch wird. Diese vier Worte können wir sagen, aber wir haben damit noch nicht Gottes Wort gesagt, in dem das Wahrheit ist. Das zu sagen, daß Gott Mensch wird, aber als Gottes Wort, wie es eben wirklich Gottes Wort ist, das wäre unsere theologische Aufgabe.. Das allein, aber wohlgemerkt: als Gottes Wort, ist die Antwort, die echte Transzendenz besitzt ... diese Antwort sollten wir geben und eben diese Antwort können wir nicht geben“ [2]. Es ist freilich auf keine Weise einzusehen, wie von der Voraussetzung des hier geforderten „Glaubens“ und unter Anerkennung der hier an die „Theologie“ gestellten Ansprüche vor dem absoluten Riß überhaupt etwas gesagt werden kann über das radikalkritische „Nein“ hinaus. Noch viel weniger führt von hier aus ein irgendwie sinnvoller Zugang zu dem Evangelium von der Gnade Gottes in Christo Jesu. Und zwar eben deshalb nicht, weil geflissentlich alle Brücken abgebrochen sind. So bleibt in der Tat, wenn aus dem radikalen Bußruf eine christliche Theologie werden soll, nichts übrig, als ihren Inhalt dialektisch zu konstruieren, wie es Gogarten in seinem Aufsatz über „Offenbarung und Zeit“ paradigmatisch vorführt [3]. Er knüpft an das Wort W. Herrmanns an, nicht das Ewige rette uns, sondern der Gott, der des Zeitlichen und Ewigen mächtig sei. Im folgenden entwickelt er nun aber nicht den Gegensatz: Gott und das Ewige, auf den es Herrmann ankommt, der von da aus die Wendung von aller rationalen metaphysischen Religionsbegründung zum persönlichen geschichtlichen Erleben vollzieht, sondern er entwickelt den Gegensatz zwischen Zeit und

---

1) Gogarten, Religiöse Entscheidung S. 72; Von Glauben .. S. 18 39.
2) Barth, Christl. Welt 1922, Nr. 46, Sp. 865, s. auch in: Vorträge.
3) Gogarten, Von Glauben ... S. 20 ff. (auch ZThK 1922, S. 347 ff.).

Ewigkeit. „Die Welt ist der Zusammenstoß von Zeitlichem und Ewigem, der unaufhebbare Gegensatz von Zeit und Ewigkeit. Sie ist beides ganz — oder weder das eine noch das andere, weder Zeit noch Ewigkeit, sondern der tobende Kampf, in dem es um das Ganze geht ... wir selbst sind dieser Kampf. Dies, daß Zeit und Ewigkeit den Entscheidungskampf miteinander kämpfen, dessen Ausgang ... unsere Aufhebung bedeutet, diese Tatsache sind wir, diese drohende Vernichtung ist unsere Substanz, unser Wesen ... (dieser Gegensatz) ist, solange wir sind, er ist also für uns unaufhebbar. Seine Aufhebung wäre auch unsere Aufhebung, oder was dasselbe bedeutet, unsere fundamentale Neukonstituierung; nicht nur teilweise Veränderung; auch nicht ein Neuwerden von innen her, etwa aus der Seele oder aus der Gesinnung heraus, sondern wie es in der Bibel nicht ohne Grund heißt, eine Wiedergeburt des Menschen. ... Der Gegensatz .. ist durchaus ein Gegensatz in der Zeit, er ist die mit sich selbst in Widerspruch geratene Zeit. Aber nicht sie selbst stellt sich in Frage, sondern sie wird von einem anderen in Frage gestellt, das deshalb, weil es die Frage ist, auch allein die Antwort, die Erfüllung sein kann. Denn nur die Antwort kann in Frage stellen und nur die Erfüllung kann aufheben. Ist die Antwort die Antwort auf die Frage der Zeit, so kann sie nur in der Zeit gegeben werden. Ist sie die Antwort auf die Frage der Zeit, so ist sie die Aufhebung der Zeit, denn dann ist sie die Ewigkeit.“ In dem Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit kommt offenkundig das religiöse Grundmotiv des absoluten Gegensatzes zum Ausdruck; jedoch wechselt die Wertung der „Ewigkeit“ im Verlauf der dialektischen Entwicklung in charakteristischer Weise. Sie ist bald ein Moment des existenziellen Weltkampfes selber, bald ist sie das „vom Jenseits her“ hereinbrechende Gericht. Dieses Schwanken, in dem sich die Diskrepanz zwischen dem metaphysisch-spekulativen und der religiös-dialektischen Tendenz ausspricht, bleibt auch im weiteren, wo nach der Entwicklung des spekulativen Schemas bis zu dem absoluten Dilemma und nach einer spekulativen Vorbereitung des Weges, auf dem allein seine Auflösung konstruktiv zu erreichen ist, nunmehr die religiöse Ausdeutung geboten wird. „Die Ewigkeit steht drohend und schreckend über der Zeit als ihr Gericht. Gott ist die furchtbare

Klammer, die Zeit und Ewigkeit aneinander schließt. Hier erkennen wir vor Gott, was es bedeutet, Mensch zu sein. Es bedeutet: nicht wie Gott sein und doch sein müssen wie Gott. Das heißt: Krank sein an Gott, aber nicht sterben können an ihm und nicht heil werden können aus Kraft des eigenen Organismus ... Allerdings bewegen wir uns damit, daß wir sagen: von Gott allein kann die Heilung kommen, in einem unnützen und heillosen Zirkel. Denn von Gott kann uns immer nur die Forderung kommen, die unerfüllbare, und darum das Gericht, die Krankheit, ... wenn nicht an dieser Stelle, wo wir nichts erkennen können als immer nur wieder die Unheilbarkeit unserer Krankheit, eine unerhörte Wandlung sich ereignet. Diese Wandlung, daß der Gott, von dem die Heilung kommt, von dem die Heilung aber nur kommen kann, wenn er Gott ist, kein Gott mehr ist. Und das heißt: wenn Gott — aber eben Gott — Mensch — man wird auch da getrost einen Augenblick einhalten können, um sich deutlich zu machen, was das heißt: Mensch — also wenn Gott Mensch wird." (Hier ist die Parallele Gott — Mensch, Ewigkeit — Zeit wieder hergestellt). „Wir wollen versuchen, uns das klar zu machen, was das heißt: Gott wird Mensch, Ewigkeit wird Zeit. Im Augenblick, in ihrer Gegenwärtigkeit ist die Zeit in Frage gestellt, ist sie beständig von ihrer Aufhebung bedroht. Also daß Ewigkeit Zeit wird, geschieht im Augenblick oder nein: geschieht in einem bestimmten Augenblick. Denn nur ein bestimmter, vereinzelter Augenblick ist Zeit in ihrer ganzen Fraglichkeit. Also Gott wird Mensch, das heißt: er wird ein Mensch. Denn da erst wird er in Wahrheit Mensch. Darum wird er der eine, der einzelne, der zufällige Mensch, der unter dem Kaiser Augustus in Palästina als Jude geboren wurde."

Es ist nötig, diese spekulative Deduktion des christologischen Dogmas sich ausführlich vor Augen zu halten, um in aller Deutlichkeit zu erkennen, daß diese Dialektik mit dem oben gekennzeichneten dialektischen Formelement religiösen Zeugnisses nur den Namen gemein hat, daß aber anderseits nur mit Hilfe dieser spekulativen Dialektik über die absolute Grenze hinweg der Aufbau einer christlichen Dogmatik zustande kommt. Sie deduziert und konstruiert mit „also", „denn" und „darum", was der Glaube als „Hohlraum" nicht zu erfassen vermag. Noch aber hat sie die „Geschichte" nicht ganz erreicht.

Noch ist die „Notwendigkeit" „zeitlicher" „Offenbarung" — obgleich von Offenbarung füglich von diesen Voraussetzungen nicht mehr geredet werden kann —, bewiesen, aber nicht ihre Tatsächlichkeit aufgezeigt. Hier bedarf es eines letzten Sprunges, den Gogarten an anderer Stelle also vollzieht: „Fragt man mich, wo dieses Geschehen (daß Gott Mensch wird) sich ereignet, so kann ich nur antworten: überall. (!?) Fragt man mich, wo dieses Geschehen sichtbar, offenbar wird, so kann ich selbst nur fragend auf die Stelle in der Geschichte hinweisen, die man Jesus von Nazareth nennt." So findet also auch er, um seiner spekulativen Konstruktion den Abschluß zu geben, keinen anderen Ausweg, als das ganz und gar Unanschauliche, Paradoxe, Ungeschichtliche in einer hier durchaus undialektischen Weise „sichtbar", „offenbar" werden zu lassen und auf eine „Stelle in der Geschichte" zu verweisen, wo das „geschehen" ist. Nur freilich ist kein „Organ", kein Auge oder Ohr da, das „Sichtbare" zu sehen, das Wort zu vernehmen. Die spekulative Dialektik vermag das, was das Neue Testament und die Reformatoren „Glauben" nennen, nicht zu ersetzen. Wenn Gogarten behauptet, daß seine „Theologie durchweg dialektisch bestimmt sei", „das heißt, daß keine Aussage in ihr ohne ihre Aufhebung, ihren Gegensatz genommen sein will", so ist dieses echte dialektische Prinzip in diesen spekulativen dialektischen Deduktionen schlechterdings nicht wirksam. Hier wird nicht auf Grund einer religiösen Erfahrung in dialektischer Zuspitzung Zeugnis von ihrem „radikalkritischen" Charakter abgelegt, sondern es wird auf dem Wege begrifflich folgernder Konstruktion „Theologie", „Dogmatik" deduziert. Die Setzung und Aufhebung des ersten Gliedes dieser Schlußketten macht das Ganze der folgenden Konstruktion sinn- und gegenstandslos. Eben dasselbe aber liegt in den theologischen Ansätzen vor, die von der Basis einer textlich gegebenen neutestamentlichen Aussage von Barth unter dem starken Motiv der reformierten Lehre von dem schlechthin verborgenen, unbekannten Gott und der absoluten Distanz dialektisch aufgebaut werden. Brunners Versuch einer erkenntniskritischen, religionsphilosophischen Untermauerung der radikalkritischen Position vollends läßt die Möglichkeit, sie religiös-dialektisch zu verstehen, gar nicht aufkommen.

So stellt sich das trotz aller Verschiedenheiten und Spannungen von starken einheitlichen Voraussetzungen und Motiven bestimmte Phänomen der radikalkritischen Theologie von allen Gesichtspunkten aus als ein Mischgebilde dar, in dem sich ein tiefes, echtes religiöses Grundgefühl mit sprachlich-logischen, modernen kultur- und religionskritischen Prinzipien vereinigt hat. Die religiöse Kernbotschaft von der „radikalen Scheidung" zwischen Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit, Jenseits und Diesseits wird mit vollstem Recht von Gogarten selbst auf eine „religiöse Betrachtungsweise", eine religiöse Grundhaltung ganz allgemeiner Natur, ein religiöses Grundmotiv oder „Grundgefühl" (Gogarten!) zurückgeführt. In dieser „religiösen Betrachtungsweise" liegt der Sinn und Inhalt der Kernbotschaft bereits beschlossen. „Die religiöse Betrachtung hat nur Sinn, wenn in ihr nichts bleibt als Gott, wenn alles Menschliche schwindet, wenn sie die Grenzen eines anderen, grundanderen Reiches überschreitet, wenn des Menschen Handeln aufhört und Gottes Tun beginnt [1])." So ist es der Sinn der Religion — nicht als menschlicher Bestrebung, sondern als göttlicher Veranstaltung —, die „Erkenntnis des totalen Risses zwischen Gott und Mensch" unter der Voraussetzung der ursprünglichen „totalen Einheit" zwischen beiden und mit der Absicht der „totalen Heilung dieses Risses durch die Religion" zu vermitteln [2]). In aller wünschenswerten Deutlichkeit wird hier der allgemein-religiöse Charakter des treibenden religiösen Grundgefühles der dialektischen Theologie aufgezeigt. Wenn nun sicherlich der Gegenwart mit der eindringlichen, charaktervollen Verkündigung dieses Grundmotivs aller echten Frömmigkeit ein nicht zu überschätzender Dienst geleistet und eine Botschaft in neuer Form verkündigt wird, die zu „hören" uns im höchsten Grade nötig und heilsam ist, so erhellt auf der anderen Seite, daß der von den Vertretern der dialektischen Theologie unternommene Versuch, diese Botschaft in der Gestalt einer derart ausgebauten „radikal-kritischen", „dialektischen" Theologie darzubieten, in unauflösliche Verwicklungen führt. Es scheint, daß dieses Unternehmen nicht nur die theologisch-wissenschaftliche Arbeit verhängnisvoll verwirrt, sondern

1) Gogarten, Religiöse Entscheidung S. 35.
2) Gogarten, Von Glauben .. S. 6 f.

dadurch auch der religiösen Botschaft an unsere Zeit und religiöse Lage nicht der beabsichtigte Dienst geleistet wird. Als eine heilsame Konsequenz immerhin auch für die Theologie darf der Umstand gelten, daß ihr durch den radikalkritischen Eingriff die sie längst beschäftigenden Zentralprobleme, insbesondere die Begriffe des Glaubens und der Offenbarung und die Frage nach der Stellung zur Schrift, in aktuellster Beleuchtung neu aufgegeben worden sind. Außer ihnen wird vor allem die Frage nachzuprüfen sein, ob in jenem „religiösen Grundgefühl“ tatsächlich sich der zentrale und volle Gehalt der Botschaft des Evangeliums spiegelt, wie es die gemeinsame Voraussetzung und Behauptung der radikalkritischen Theologie ist, eine Frage, deren Untersuchung allerdings einen andersartigen Ausgangspunkt erfordert, als unsere Fragestellung ihn bot.

Der letzte Grund unseres Glaubens an Gott in der Theologie W. Herrmanns.

Von

Pfarrer de Boor, Bobeck b. Roda in Thür.

2. Stück: Das innere Leben Jesu.

Haben wir nicht im ersten Stück unserer Darstellung (1925, 6. Heft: Religion als Erleben Gottes) alles in nuce erhalten, was wir von einer Theologie als Wissenschaft füglich erwarten können? Wir bekamen eine allgemeine Theorie und Rechtfertigung der Religion, die in einer klaren Definition mündete. Was ein zweites Stück noch darüber hinaus bieten kann, scheinen doch nur persönliche Anmerkungen dazu sein zu können, bestimmte Zeugnisse und Bekenntnisse einer rein individuellen und darum kontingenten Erscheinungsart jener „Religion überhaupt". Religion ist das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens in der reinen Hingabe an Eins. Wo und wie das einzelne subjektive Leben nun im Vollzug solcher Hingabe wahrhaftig wird, das ist doch seine Sache allein, davon kann jeder Einzelne vielleicht in einer Schleiermacherschen Gottesstadt zu Aller Erbauung singen und sagen, gültige Sätze für die wissenschaftliche Auseinandersetzung aber lassen sich darüber doch niemals aufstellen?

1. Damit stehen wir wieder vor der Problematik der Theologie, vielmehr vor ihrer rationalen Verkennung, die an ihrem Zirkelcharakter harmlos vorbeigeht. Weil die Theologie ein Objekt nur gerade soweit und sofern hat, als dieses Objekt vielmehr Subjekt wird, im reinen Akt gerade seine „Objektivität" erweist — dies eben besagt Herrmanns „Erleben" —, darum hat die Theologie durchaus nicht einen Gegenstand wie die anderen Wissenschaften. Darum

kann sie niemals rational werden und in allgemeingültigen Gedanken eine rationale Konstruktion der „Religion überhaupt“ liefern. Der Gefahr, das doch zu tun, unterliegt freilich der Theolog als solcher immer wieder. Aber die Theologie geht auf Gott zu nur, sofern sie schon von Gott herkommt. Herrmanns Feststellung der Religion als Erleben zeigt das auf. Die theologischen Gedanken sind auch in ihrer allgemeinsten Form nicht rationale Bearbeitungen des für sich bestehenden Objektes „Erleben“, sondern ihrem Ursprung nach selbst in dem Erleben verankert und daher nur in strenger Bezogenheit auf seine konkrete Faktizität wahr. Sie können und wollen nur soweit nachgedacht werden, als sie zugleich nacherlebt worden sind. Die Theologie ist daher nicht anmerkungsweise sondern wesentlich Zeugnis, Bekenntnis und — sofern sie zu Auseinandersetzungen führt — in der Tiefe Seelsorge. Ihre Allgemeingültigkeit aber — und daher auch ihre „Wissenschaftlichkeit“ — ist selbst eine rein theologische, d. h. nur innerhalb der Theologie selbst, hier allerdings mit unabweisbarer Notwendigkeit, auszusprechen. Sie ist, um es so auszudrücken, eine rein pistische, eine in der Kraft des eigenen Erlebens ruhende, darum unumgängliche Ueberzeugung, „daß schließlich Jeder“ — dies die bezeichnende Wendung bei Herrmann — dasselbe erleben wird wie wir selbst. Auch die Darstellung der Religion als Erleben Gottes im ersten Stück spricht daher nicht von einer irgendwie vorhandenen Religion überhaupt, von einem „Wesen der Religion“, das sich nun in vielen bunten aber belanglosen „Erscheinungen“ auswirkt, zeigt nicht das Zentrum, von dem nun vielerlei wirkliche Religionen ausstrahlen, sondern gerade das erste Stück ist Peripherie, deren Geltung nur in ihrer Bezogenheit auf ein bisher noch nicht besprochenes Zentrum liegt. Dieses Zentrum zu zeigen, in bezug auf welches die allgemeine Darstellung der Religion erst wahr ist, das ist die Sache des zweiten Stückes, das also nicht Anhang sondern Hauptstück ist.

Es drängt ja auch das Schlußergebnis des ersten Stückes sofort über sich selbst hinaus. Ist jene Krisis nicht eine Theorie sondern eine Wirklichkeit, so muß auch das Eine als Wirklichkeit auftreten, das durch die Erzeugung reiner Hingabe die Lösung der Krisis herbeiführt. Nur indem die Theologie in einem zweiten Stück dieses Eine

in seiner ganzen und vollen Konkretheit aufzuzeigen vermag, erfüllt sie die Wahrheit des von ihr gebildeten allgemeinen Religionsbegriffs, der sonst ein vielleicht geistvolles aber überflüssiges Gerede darstellt. Das erste Stück stellt einen Wechsel aus, den erst das zweite Stück einlösen kann, und nur im Blick auf diesen Einlöser konnte das erste Stück einen so inhaltsschweren Wechsel unterschreiben. Zwischen den beiden Stücken, die genau der Dogmatik 1 und der Dogmatik 2 entsprechen, herrscht ein lebendiges Wechselverhältnis. Der Sache selbst nach ist das zweite Stück das erste, denn es zeugt von der Anrede Gottes, die den Theologen schafft, der dann erst die allgemeingültigen Beziehungen seiner theologischen Gedanken verfolgen kann, wie im ersten Stück geschieht. Wird das übersehen, wird das erste Stück (= Dogmatik 1) zur Hauptsache, das zweite Stück (= Dogmatik 2) zum bunten Anhang, dann ist die rationalistische Verderbung der Theologie da, dann ist der Zirkelcharakter vergessen, dann wird der Theolog zum Narren, der vor lauter Begeisterung für sein Fragen vergißt, daß er Gottes Antwort braucht.

Die Krisis des Selbst ist gelöst in der Religion, d. h. wenn wir zur freien Hingabe an Eins gebracht werden. Wie aber geschieht das? Gibt uns nicht die Eigenart jener Krisis selbst schon einen Hinweis auf die Bedingungen, unter denen allein das geschehen kann? „Das ist aber nur möglich unter folgenden Bedingungen. Erstens müssen wir diese Abhängigkeit, da es sich um unser inneres Leben handelt, nicht nur erleiden, sondern erleben. Zweitens muß sie erlebt werden als die reine Abhängigkeit eines selbständigen Wesens, also als freie Hingabe. Nun haben wir aber eine ganz klare Vorstellung davon, wo allein wir uns frei hingeben könnten und deshalb das Bestimmtsein durch eine einzige Macht erleben könnten. Das ist uns nur da denkbar, wo wir der Macht des guten Willens gegenüberstehen, die sich unser annimmt. Von der Macht des Guten allein fühlen wir uns geschieden in unserm Schuldgefühl, und von aller Freundlichkeit, die uns begegnet, scheidet uns der Gedanke, daß nur das Gute das Recht hat, uns zu beherrschen. Nur die Vereinigung von beiden bricht in uns allen Widerstand.“ (Gesammelte Aufsätze S. 148.) „Wir können uns nur der Macht völlig hingeben, in deren Gewalt über uns sich unser Wille zur Freiheit vollzieht. Das können wir

allein an der Macht des Guten erleben, wenn wir sie als eine uns rettende Macht in unsere Existenz eingreifen sehen. Gegen alles andere, was uns zu überwältigen scheint, können wir uns abschließen und aufrichten. Diesem einen, das uns nur im sittlichen Verkehr mit Menschen erscheinen kann, ergeben wir uns ganz." (Gesammelte Aufsätze S. 157.) Damit ist in der Tat die Macht des Einen scheinbar ganz eindeutig bestimmt. An dieser Stelle noch einmal und hier in verstärktem Maß entsteht die eben berührte Gefahr eines gänzlichen, nämlich rational-wissenschaftlichen, Mißverstehens der Herrmannschen Theologie. Wir haben ja nun die Macht, die uns in reiner Hingabe das Leben schenkt, auch noch genau beschrieben bekommen! Haben wir damit nicht tatsächlich alles? Haben wir nun nicht die Notwendigkeit Gottes und seine Wirklichkeit unwiderleglich eingesehen und können also Religion machen, indem wir diese unsere Einsichten gebrauchen? Es ist die ganz spezielle Gefahr der Herrmannschen Theologie, daß man sich Gott nun so als Einheit von Heiligkeit und Güte *denkt* und in den von solchen Gedanken natürlich ausgehenden psychologischen Gefühlserregungen das Leben der Religion zu haben meint.

Gegen dies halb rationale, halb sentimentale Mißverstehen der Religion hat Herrmann selbst mit aller Energie gekämpft und ihm gegenüber die *Geschichtlichkeit der Religion* herausgearbeitet. „Wir finden Gott noch nicht, wenn wir uns die eben beschriebene Macht als das Wesen Gottes vorstellen. Der bloße Gedanke von Gott hilft uns, um mit Luther zu reden, ebensowenig wie eine Mönchskappe. Daß er Gott gefunden habe, kann der Mensch nur sagen, wenn es ihm aus einem zeitlich begrenzten Ereignis seines eigenen Lebens klar geworden ist, daß Gott ihn selbst darin aufgesucht und berührt hat." (Gesammelte Aufsätze, S. 13/14). So sehr wir die Gestalt des Einen, das die Krisis des Selbst lösen soll, aus dieser Krisis heraus wie in einer Analysis des Mathematikers umgrenzen können, so wenig gewinnen wir dabei doch etwas anderes als Gedanken, die durch ihren inneren Widerspruch gerade dem ernsten Menschen immer wieder auseinanderfallen, auch wenn sentimentale Gefühligkeit sie augenblicksweise zusammenzukleben vermag. Bevor wir selbst im religiösen Erlebnis existentiell andere wurden, können

wir die religiösen Gedanken nur dadurch aufnehmen, daß wir sie mißverstehn, um so mehr, je einleuchtender sie uns scheinbar sind [1]). Und alle Gefühle, die sich an so aufgenommene Gedanken anschließen, dürften schwerlich mehr sein als die Stimmungen des alten Menschen, der gerade in ihnen der alte bleibt. Indem das religiöse Erlebnis eine faktische Krisis lösen, eine faktische Umwandlung des Menschen vollziehen soll, muß es etwas anderes sein als ein Einsehen von Gedanken oder Aufrühren von Gefühlen.

Um das Wesen des religiösen Erlebnisses deutlicher zu machen, weist Herrmann auf die Vorgänge im Verkehr der Menschen untereinander hin, die zu jenem in Analogie stehen, ja die sogar wie das Morgenrot vor dem Sonnenaufgang ihm ankündigend und vorbereitend vorausgehen. Auch im menschlichen Verkehr schließen sich Heiligkeit und Güte, Gerechtigkeit und Liebe als rein durchgedachte Begriffe aus. Erst in einem faktischen Vorgang erleben wir es, daß sie zu der Einheit einer zwar unbegreiflichen aber unabweisbaren Wirklichkeit werden, der wir dann zugleich in einer ebenso unbegreiflichen und ebenso unvermeidlichen Weise hingegeben sind. Dieser Vorgang vollzieht sich in dem Akt der Güte, der der Akt des Vergebens ist, Ausschluß und Einschluß, Verwerfung und Annahme paradox aber durchaus undialektisch-konkret vereint. „Der Moment, in welchem diese beiden Erfahrungen der uns richtenden Gewalt des Guten und der uns suchenden Liebe als die Wirkungen desselben persönlichen Willens in uns zusammentreffen, ist das Erlebnis der Vergebung. So allein empfangen wir die Vergebung einer Person. Wir müssen einsehen, daß durch unsere Schuld und die sittliche Güte eines Anderen die Gemeinschaft zwischen uns ausgeschlossen ist, und dann doch den Widerspruch der Tatsache erfahren, daß der Andere uns nicht etwa nur Strafe erläßt, sondern uns selbst sucht.“ (Ethik, S. 130.) „Die Erfahrung dieser auf ihn selbst wirkenden Macht kennt nun jeder Mensch. Sie ist das Wirksamste in der Erziehung, ohne die wir überhaupt nicht Menschen würden. Wir werden überhaupt nicht erzogen, wenn wir nicht erfahren, daß andere Menschen, die wir für besser halten als uns selbst, es sich sauer werden lassen, um uns zu helfen. In der Anschauung der für uns sich opfern-

1) Vgl. „Die sittlichen Weisungen Jesu“ ³ hrg. von Stephan, S. 7 f.

den Güte geht uns das Eine auf, dem wir uns ganz unterworfen wissen können. Dann schauen wir eine Wirklichkeit an, die uns nicht im Innersten fremd bleibt, und gegen die wir uns nicht verschließen. Indem wir uns ihr frei hingeben, wissen wir uns in völliger Abhängigkeit von ihr, und doch zugleich zu einer siegreichen Freiheit unseres Lebens gebracht, wie wir sie sonst nicht kennen." (Gesammelte Aufsätze, S. 347 f.) Indem aber schon dieses menschliche Erlebnis der Vergebung durchaus wunderbar und unbegreiflich ist, kann es uns begegnen nur in der Form eines Faktums, das wir erleben. Wo Vergebung und Güte stattfindet, da ist das Wesentliche daran durchaus das konkrete Geschehen, das durch keinen Gedanken der gegenseitigen Menschenliebe, durch kein Wissen um die Pflicht des Anderen zum Vergeben oder um seine allgemeine Güte ersetzt werden kann. Die Wirklichkeit unserer Schuld wird all unser gedankliches Hoffen oder Erwarten oder gar Fordern der Vergebung als Leichtfertigkeit und Vertiefung der Schuld abweisen. Sobald wir Vergebung als selbstverständlich erwarten, als natürlich voraussetzen, sind wir völlig gefallen. Deshalb muß es ein konkreter Akt sein, der uns das Wunderbare zur Tatsache macht, das unser Denken nicht ausdenken konnte. Vergebung und Güte sind also schon unter Menschen ausschließlich geschichtliche Akte, indem sie außerhalb ihres konkreten Geschehens schlechterdings ihre eigentliche Existenz verlieren. Ihre Gültigkeit besteht nicht in allgemeinen Wahrheiten, sondern in der Kraft ihres faktischen Vollzuges. Daher gehören sie typisch in die Sphäre des Erlebens und können weder als wahr bewiesen noch als notwendig gefordert werden. Sie sind nun auch in sich selbst schon religiös. Sie enthalten ja bereits die beiden Merkmale des gesuchten Einen: Heiligkeit und Güte, und zwar als Einheit. „Beides erleben wir in der Berührung mit Personen, die uns durch ihre Güte wohltun und zugleich durch den Ernst ihrer Opfergemeinschaft uns demütigen. In einem solchen Vorgang entsteht in uns das Unvergleichliche, die reine Hingabe eines Menschen, der sonst immer darauf aus ist, um das, was er zu bedürfen meint, zu kämpfen und sich zu wehren." (Gesammelte Aufsätze, S. 209.) „Wer nie etwas von einer Liebe, die sich für ihn opferte, erfahren hätte, würde auch an Gott nicht glauben können." (Gesammelte Aufsätze, S. 423.) „Ein

Mensch, der nie in seinem Leben die Anschauung sittlicher Güte gewänne, die sich erziehend, strafend, tröstend seiner annimmt, würde auch nie dazu kommen können, daß er Gott vor Augen hat." (Gesammelte Aufsätze, S. 203.)

Und dennoch ist diese Erfahrung „keineswegs für sich schon die Offenbarung Gottes." (Gesammelte Aufsätze, S. 158.) Denn der Akt des Vergebens zwischen Menschen ist scharf eingeschränkt auf die jedesmalige Bestimmtheit des Einzelfalles und kann niemals den Menschen als Ganzen betreffen. Kein Mensch kann dem Andern die Sünde vergeben. „Was ihm an Menschen als reine Güte erscheint, macht ihm zwar deutlicher, was ihm allein helfen könnte; aber das scheidet ihn auch wieder von diesen Wohltätern und dringt ihm die Warnung auf, daß er sein Vertrauen nicht auf Menschen setzen soll." (Gesammelte Aufsätze, S. 159.) Denn gerade unsere Sünde als Gesamtzustand wird immer wieder im Stande sein, das Licht auszulöschen, das uns als Strahl Gottes in jenen Erlebnissen mit Menschen aufgegangen ist. „Wir wissen ja von uns selbst, wie das kommt. Je mehr wir selbst sittlich schlaff und leblos werden, desto unfähiger werden wir, die sittliche Güte Anderer zu bemerken. Aber auch wenn wir durch Andere zu Vertrauen und Ehrfurcht erregt waren, können wir so untreu werden, daß wir das als wesenlos behandeln, obgleich wir erfuhren, wie es uns innerlich hob. Wir können endlich die Menschen unserer Umgebung so in unsere Unreinheit und Lieblosigkeit hineinziehen, daß uns wenigstens nichts Reines, Festes und Sieghaftes an ihnen offenbar wird. Dann ist das verklungen, was uns zur Rede Gottes hätte werden können." (Gesammelte Aufsätze, S. 210.) Das Vergeben der Menschen ist aber auch ebenso scharf eingeschränkt durch die eigene Sünde in ihnen selbst, die ihnen die Vollmacht zum Vergeben nur in einer ganz individuell bezüglichen Weise läßt. Die Macht reiner Güte, die wir tatsächlich an ihnen erfahren können, geht doch zugleich immer wieder unter in ihrer Sünde und läßt in uns den Zweifel entstehen, ob nicht doch alles, was wir erlebten, nur die Blüte der Natur gewesen sei. „Alle anderen Menschen sind uns in dem, was sie wollen, nicht völlig klar. Oft ist es uns zweifelhaft, ob wir in ihrem Tun überhaupt persönliches Leben vor uns haben und nicht vielmehr die Wirkung unpersönlicher

Mächte, denen sie unterlegen sind." (Gesammelte Aufsätze, S. 424.) „Die Christen, die durch ihren sittlichen Ernst und durch den Ausdruck ihres Glaubens uns das Erlebnis vermittelt haben, in welchem unser Glaube an die Macht des Guten aufflammt, können durch ihre sittliche Schwäche unsern Glauben zu Fall bringen." (Ethik, S. 118.) Also das Eine, das uns zu unserer Rettung zu freier Hingabe bringen kann, geht uns im Verkehr der Menschen im Erlebnis menschlichen Vergebens wohl auf, aber zugleich auch immer wieder unter. Das religiöse Erlebnis, durch das Gott unser Herr wird, kann erst da entstehen, wo alle Zweifel in der vollendeten Ehrfurcht vor einer völligen Reinheit und Klarheit untergehen, wo der Akt des Vergebens rein und darum auch völlig und auf das Ganze gehend geschieht.

Aber es ist ja klar, auch diese Ehrfurcht kann erst recht nur als konkrete in einer konkreten Begegnung entstehen, diese Vergebung erst recht nur als unbegreifliche oder durchaus undialektisch wirkliche Macht uns erfassen. Kann die Beseitigung unserer Schuld, die wir einem Menschen gegenüber haben, nicht erdacht und nicht mit einem dialektischen Ja und Nein aufgezeigt werden, kommt schon gegen sie nur die Tatsache auf, daß der Andere, von dem wir selbst uns schieden, dennoch uns sucht, so ist es bei dem Nein und Ja, das uns als Ganze betrifft, erst recht belanglos, wenn wir es dialektisch aufeinander beziehen, so muß seine Einheit erst recht mit der Gewalt unabweisbarer Tatsächlichkeit uns treffen. Dann aber ist Religion als Erleben Gottes, als Getroffenwerden von dem Einen, das reine Hingabe schafft, gerade in ihrer Vollendung stets geschichtlich. Das Eigentümliche der Religion erfüllt sein Wesen als Wahrhaftigwerden des subjektiven Lebens in reiner Hingabe an Eines nur im konkreten Geschehen in einem geschichtlichen Moment.

Die Theologie hat also nach dem Wo des echten Religionsvollzuges zu fragen. „Kann nun Jeder einsehen, daß er das, was die Religion sein will, das Bewußtsein reiner innerer Abhängigkeit, also freier Hingabe, nur erleben kann an einer Erscheinung der ihn rettenden Macht des Guten, so hat er sich einfach zu fragen, wo in seiner eigenen Existenz ihm das entgegentritt." (Gesammelte Aufsätze, S. 158.) „Für unsere Religion kommt es zunächst darauf allein an,

woran wir selbst die Macht erleben, die uns innerlich bezwingt und unserem Selbst die Zuversicht des Lebendigen gibt." (Gesammelte Aufsätze, S. 168.) „Darin allein kann der Mensch, der überhaupt nach einem Grunde seines Glaubens fragt, diesen Grund finden, daß ihm in seinem eigenen Leben eine Tatsache vorgekommen ist, die ihn als das unwidersprechliche Zeugnis der Macht und Gnade Gottes überwunden und für Gott gewonnen hat." (Gesammelte Aufsätze, S. 279.) Diese Frage nach dem dynamischen Ort des echten Religionsvollzuges ist das Problem der sogenannten geschichtlichen Offenbarung.

2. Dieser Begriff der geschichtlichen Offenbarung sichert zunächst einmal gegen eine Mißdeutung, mit der man die Auffassung der Religion als Erleben verderben könnte. Wir sahen im ersten Stück, daß dem Begriff des Erlebens selbst eine unlösbare Problematik innewohnt. Ihre Unlösbarkeit kommt logisch dadurch zum Ausdruck, daß eben ihre Lösung erst den Begriff des Erlebens wirklich konstituieren würde. Dieses die Lösung bringende Erleben katexochen ist also völlig unanschaulich und unbeschreiblich, da in der unlöslichen Problematik des einfach beschreibbaren Erlebens natürlich die Elemente nicht zu finden sind, aus denen die Lösung, der engere und eigentliche Begriff des Erlebens, hervorgehen könnte. Auch hierbei ist das im ersten Stück Gesagte nur „Analysis". Was das Subjekt solch eigentlichen Erlebens über dessen Entstehung sagt, ist immer bereits Ausdruck dieses Erlebens; vgl. Gesammelte Aufsätze, S. 158 f. Religion als Erleben kann also in gar keiner Weise durch Beschreiben aufgezeigt werden, — Religionspsychologie ist schon nicht mehr Religionspsychologie — sie kann nur aus der Kraft ihres dynamischen Ursprungs entstehen; und all unser Reden über sie kann nur geschehen als Hinweis auf diesen dynamischen Ursprungsort, auf die Macht, kraft deren dies Erleben sich ereignet. Religion ist also nicht Erleben in dem Sinne, als gäbe es „das religiöse Erleben" als solches, das irgendwie an und für sich, d. h. aber ungeschichtlich in der Menschenseele vor sich gehen könnte. Das religiöse Erleben gibt es nur in strengster Bezogenheit auf die Offenbarung, auf den geschichtlichen Tatbestand, der in sich die

Macht hat, es zu wecken. Religion kann man also nur behaupten als Korrelat zur Offenbarung.

In diesem Sinn hat Barth völlig recht, wenn er alle „Religion" eben als psychologisch faßbare Größe entwertet, wenn er den Glauben nicht dem Diesseits, sondern nur dem „Jenseits des Menschen" zuzusprechen vermag, wenn ihm der erlöste, gerechtfertigte, mit Gott verbundene Mensch nur der Mensch ist, „der ich nicht bin", wenn alle Religion nur leeres Flußbett, nur toter Granattrichter sein soll. In der Tat, die Religion, die als beschreibbare und abzuschildernde Größe in unseren Händen ist, das Objekt der Religionspsychologie, ist nur das Flußbett, das ein unbekannter Strom sich grub, nicht aber das lebendige Wasser selbst, das unsern Durst stillen könnte, ist bestenfalls ein Trichter, der das Einschlagen einer Granate erkennen läßt, ohne aber von der Kraft des Einschlagens selbst noch etwas zu enthalten. Herrmann verficht diesen selben Tatbestand, wenn er alle Versuche zurückweist, den Glauben als das Werk des Menschen zu betrachten, wie es die Mystik durch ihre Methodik, die Orthodoxie durch ihre Forderung tut. Religion als psychischer Zustand ist ja freilich herstellbar, sei es durch Willensanstrengung direkt, sei es durch besondere Uebungen und Methoden. Soll aber der Glaube ernstlich das Werk Gottes im Menschen sein — die Barthsche Theologie prägte dafür die Wendung: nicht der Mensch, sondern Gott ist das Subjekt der Religion — so ist er natürlich auch nicht mehr psychologisch aufzeigbar, sondern nur noch in strenger Korrelation zu der ihn schaffenden Offenbarung zu behaupten. „Ist es aber so, so wird die Darstellung des Glaubens nicht dadurch geleistet, daß er als ein einmal gegebener Gemütszustand behandelt wird, und nur die Gedanken entwickelt werden, in denen er sich ausspricht. Der sich emporkämpfende Glaube bedarf des immer neuen Verweilens bei der Macht, die ihn erzeugt." (Gesammelte Aufsätze, S. 113 f.) Daher auch Herrmanns Ablehnung der Frankschen Theologie. „Das Denken des Gläubigen wird niemals seinen letzten Halt in dem finden, was Gott aus ihm selbst gemacht hat, sondern in der objektiven Tatsache der Offenbarung, die Gott für ihn in die Welt gestellt hat." (Gesammelte Aufsätze, S. 291.) „Der Gedanke, daß er als ein neuer Mensch aus der Kraft Gottes lebt, gründet sich nicht auf

die Erfahrung, daß er selbst Göttliches vollbringt, sondern darauf, daß Gott seine Zuflucht ist." (Verkehr 7, S. 278.) „Wer durch Christus zu Gott gekommen ist, sieht in sich den Gedanken entstehen, daß er durch die neue Umgebung, in die er versetzt ist, ein neues Wesen geworden ist. Das bleibt ihm ein Wunder, das insofern jenseits aller Erfahrung ist, als er das, was damit gemeint ist, in keinem Momente bewußten Erlebens erschöpft". (Verkehr, S. 281.)

Aber umgekehrt kann man auch von der Offenbarung nur reden in strenger Korrelation zur Religion. Und nach dieser Richtung hat der Ausdruck „geschichtliche Offenbarung" seine großen Gefahren, die als „Historismus" gerade heute wieder den theologischen Kampf erregen. Es fehlt dabei nicht an naiven Lösungsversuchen. Der eigentliche „Liberalismus", wie ihn Harnack in seinen bekannten Thesen gegen Barth vertreten hat, meint durch historische Forschung geradeswegs auf die Offenbarung zumarschieren zu können. Er wird sofort in Verlegenheit gebracht, sobald er sagen soll, wiefern denn nun dieser bestimmte Geschichtskomplex mehr sei als ein Gewebe von menschlichen Gedanken, Worten und Taten, welches doch allein Objekt menschlicher Forschung sein kann? Aber die Gegenansicht, die die Formel aufstellt: Wenn Geschichte, dann nicht Offenbarung, wenn Offenbarung, dann nicht Geschichte, ist in ihrer Weise nicht weniger „naiv". Sie ist sofort in Verlegenheit, sobald sie Auskunft geben soll, wie denn so eminent historische Dinge wie „Schrift", „Christus Jesus", „gelitten unter Pontius Pilatus" usw. in so eigentümliche und hartnäckige Nähe der „Offenbarung" kommen. Mit Recht verlangt man zwar nicht eine „einfache" Antwort, wohl aber eine Antwort ohne jene dialektischen Hörner und Zähne, die doch nur ein geistreicher Ausdruck für die Tatsache sind, daß man eine Antwort eben nicht hat. Die Kavallerieschleier können die eigentlichen Stellungen wohl eine Zeitlang mit überraschender und schlagfertiger Beweglichkeit verbergen, aber nicht auf die Dauer ersetzen [1].

---

1) Wo aber einmal eine eigentliche Stellung aufzubauen versucht wurde, wie in Barths Vortrag über „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (jetzt in Ges. Vorträge S. 156 ff.), da ergeben sich Positionen, die einfach als ebenso trivial wie unhaltbar bezeichnet werden müssen. Zeugen vom Zeugnis Anderer zu sein (a. a. O. S. 178) — soll ausgerechnet das

Solange man noch von Jesus Christus, vom Kreuz, von der Bergpredigt, von der Schrift mehr als beiläufig und anders als etwa von Plato, von Hussens Scheiterhaufen, von des Franziskus Ordensregeln, von Goethes Faust redet, solange kann man das Wort, „wenn Geschichte, so jedenfalls nicht Offenbarung, wenn Offenbarung, so jedenfalls nicht Geschichte“ wirklich nicht ernstlich gebrauchen. Solange ist es tatsächlich einfach „naiv“. Naiv, weil es eine Problematik überspringen will, die man so einfach nicht überspringen kann. Diese Problematik liegt im Begriff der Geschichte selbst.

Wir verstehen unter Geschichte einerseits jenen festen Zusammenhang von Tatsachen, wie ihn etwa Geschichtstabellen am reinsten widerspiegeln. Diese „Geschichte“ aber ist vielmehr der Versuch, die Natur auch auf die Geschichte zu erstrecken und einen eigenen Bereich von Geschichte über aller Natur nicht anzuerkennen. Diese Geschichte ist der gesetzmäßige Zusammenhang von Relativitäten, die man erkennen, d. h. durch Stellanweisung in einem System gegenseitiger Bezogenheit festlegen kann. In dieser Geschichte irgen wo eine „Offenbarung“ zu sehen, wird man sich vergeblich bemühen; das Recht, aus diesem Zusammenhang einen einzelnen Abschnitt als „heilige Geschichte“ mit offenbarendem Charakter herauszuschneiden, wird immer das Recht der Willkür bleiben. Und historische Kritik wird durch ihr einfaches Dasein, abgesehen von allen Einzelergebnissen, solche „geschichtliche Offenbarung“ zersetzen. Weder geschichtswissenschaftliche Feststellung von Wundern, noch geschichtswissenschaftliche Feststellung der „Lehre Jesu“ vermag irgend etwas zu gewinnen, was als Offenbarung angesprochen werden dürfte. Barth hat daher recht, wenn er in diesem Sinn eine direkte Offenbarung, die irgendwie da und zu haben wäre, ablehnt. Wenn der lebendige Gott sich offenbart, dann ist nicht etwas da, was wir neutral feststellen könnten, sondern dann geschieht etwas, bei dem uns die Neutralität jedenfalls vergeht.

Aber Barth bleibt darin hinter Herrmann zurück, daß er auch hier wieder die Position nicht darlegt, aus der heraus jene Negation erst wahr wird. Der Historismus ist gerichtet, gerade weil Offen-

---

eine Ueberwindung Herrmannscher Theologie darstellen, ausgerechnet das den bösen „Historismus“ entwurzeln?

barung Geschichte ist. Denn eben, indem Gottes Offenbarung geschieht — und nur das allerkonkreteste, wirklichste Geschehen hat einen Anspruch darauf, so zu heißen — ist sie Geschichte, freilich Geschichte, durch welche die Geschichte erst Geschichte wird. In diesem Sinne nennt Herrmann selbst die vorahnende Offenbarung Gottes, die ein Mensch erlebt, „den Anfang des geschichtlichen Lebens in der eigenen Existenz". (Gesammelte Aufsätze, S. 158.) In diesem elementaren Erlebnis „scheiden sich Natur und Geschichte". (Ebenda.) In der freien Hingabe an Eins wird die innere Lebendigkeit gewonnen, „in der die Menschheit sich bildet und die Geschichte geschaffen wird." (Ebenda.) Erst die Ethik, die ja für Herrmann ohne die Religion nicht sein kann, konstituiert die Geschichte [1]). Wir gewinnen also einen ganz neuen Begriff der Geschichte. Und in dieser Geschichte finden wir auch die Offenbarung, vielmehr für diese Geschichte ist die Offenbarung der stete Ursprung. Die Macht reiner Güte, die sich eines Menschen annimmt, macht das menschliche Individuum erst zu einem geschichtsfähigen und wahrhaft geschichtlichen. Die Akte des Vergebens und der Güte sind also historische Ereignisse, voll Ewigkeitsgehalt und doch faktisch im Zeitmoment geschehend, daher historische Ereignisse in dem scharfen Sinn, daß durch sie Geschichte erst Geschichte wird. Sie sind historisch, aber um ihres dynamischen Charakters willen als bloß historische gerade nicht das, was sie sind, und wiederum in diesem ihrem eigentlichen Wesen historisch gerade nicht nachweisbar. Sie geschehen in der Zeit, aber nur in ihrem aktuellen Geschehen, von dem nur der selbst Betroffene etwas merkt, sind sie wesentlich existent, und danach als „historische Tatsachen" wahrhaftig nur Kanal, nur Granattrichter. Die Religion als Erleben Gottes ist geschichtlich, denn Gottes Vergeben, das uns den Verkehr mit ihm eröffnet, geschieht und hat darin sein ganzes Wesen, daß es geschieht; aber sie ist nicht geschichtlich in dem Sinn, als könnte das Geschichtliche als Vergangenes dieses Vergeben Gottes irgendwie direkt an uns herantragen.

Wir haben es also mit einem doppelten Begriff der Geschichte zu tun, der so gleichzeitig gilt und so wenig mit Gewalt zu einem einzigen und einfachen gemacht werden darf, wie überhaupt die

1) Ich verweise hier auf Ethik, S. 9, 11, 14, 37, 43 f., 52, 61, 91.

Wirklichkeit uns stets gleichzeitig als erkennbare und als erlebbare umgibt. Die erforschbaren Tatsachenkomplexe sind noch nicht Geschichte im eigentlichen Sinn; das zu verkennen und in ihnen die Offenbarung finden zu wollen, war der Fehler des „Liberalismus“. Aber ebenso gräbt man sich selbst den Boden ab, auf dem man steht, wenn man nun die Geschichte ohne weiteres mit einer Handbewegung abtut. Gewiß, Geschichte als Reihe des Geschehenen ist an und für sich tot, ein kalter Draht, den ich kühl betrachten, untersuchen, zergliedern kann und muß. Aber der Draht kann plötzlich, indem ich ihn berühre, vom elektrischen Strom durchzuckt werden, der dann auch durch mich hindurchgeht. Ich kann so die Geschichte als eigentlichste Geschichte gleichsam von innen her sehen, indem das „innere Leben“ der Geschichte unmittelbaren Kontakt gewinnt mit meinem eigenen inneren Leben. Dann hebt das Ewige in der Geschichte, wie es als solches muß, die Zeitschranken auf, es entsteht „die Geschichte, die zu unserer eigenen Existenz gehört“ (Gesammelte Aufsätze, S. 171), es entsteht die „Situation der Gleichzeitigkeit“, Geschichtliches erhält Lebensgewalt und wird dadurch wieder echte Geschichte = aktuelles Geschehen. Geschichte wird erlebt und eben dadurch selbst Leben. Im Kanal ist wieder Wasser — wie könnte man sonst trinken? Die Granate schlägt ein — wie würde man sonst aus allem herausgeschleudert? Vergangene Güte, vergangenes Vergeben wird gegenwärtig wirksam und schafft das Erleben, das Religion ist. Daß sich das tatsächlich ereignet, kann ich natürlich durch nichts und Niemandem beweisen, ich kann es nur erleben und dann gewiß sein, „daß schließlich Jeder“ einmal diesen elektrischen Schlag bekommen wird, den der Draht mir gegeben. Die Geschichte redet uns dann an, aber nur der Angeredete selbst hört es, indem er angeredet wird. Denn diese Anrede schafft erst durch ihr Geschehen das hörende Ohr für sich.

Für das Wo dieser Anrede steht uns an sich das ganze weite Gebiet der Geschichte offen. Gerade weil die Anrede nicht direkt gegeben sein kann. Daß sie von diesem bestimmten Punkt der Geschichte aus an uns ergeht, der Jesus Christus heißt, das kann man selber nur erleben, Anderen nur bezeugen. Jesus ist der Christus, der, in welchem Gott uns anredet, uns vergibt, uns die Seinen nennt —

das ist Erlebnis und Zeugnis. Die Kraft und Vollmacht dieser Anrede, dieser Güte, dieses Vergebens liegt allein in ihr selbst. Es kann „erlebt“ nur werden, was eben Leben schaffende Macht h a t. Das Wo des Erlebens bestimmt sich nur aus der Wirklichkeit heraus, aus der „Wirk“lichkeit im strengsten Sinn. Es kann daher in die wissenschaftlichen Kategorien der Möglichkeit (als allgemeines Gesetz) oder der Notwendigkeit (als allgemeine Idee) nicht eingehen, es kann nur bezeugt werden. An dieser Sachlage scheitert jener Wust der theologischen Bemühungen um „Beweise“ für das Christentum. Man meint ja freilich alles Feste zu verlieren, wenn man nicht irgendwie die „Vollmacht“ des christlichen Erlebnisursprunges beweisen kann. Auch die modernste Theologie verfängt sich mit Brunner (ZThK 1925, S. 272 f.) in dem hoffnungslosen Netz einer in sich widersinnigen und gerade durch Herrmann prinzipiell überschrittenen Problemstellung einer veralteten Theologie. Eine beweisbare Vollmacht ist ein hölzernes Eisen. Die Vollmacht beweist nur sich selbst in ihrer „Tat“sächlichkeit und „Wirk“lichkeit. Sobald man hier beweisen will, entwurzelt und entwertet man gerade, will man stützen, was eben schlechterdings nicht gestützt werden kann und darf, da es vielmehr selbst alles stützen soll. Man zeigt damit nur, daß man selbst die Vollmacht gerade nicht anerkennt, nicht erfahren hat, durch sein Fragen danach sich noch über sie stellt, bzw. noch eine übergeordnete Instanz sucht, vor der sie sich erst rechtfertigen soll. „Sintemal die Juden Zeichen fordern und die Griechen nach Weisheit fragen.“ Wer wollte die Wirkung einer neben ihm einschlagenden Granate noch „beweisen“? In völlige Unsicherheit gerät nur der, der eben nichts erlebt, der sich außerhalb des Lebensstromes stellt und in seinen „Beweisen“ einen Ersatz für das Leben sucht. Und dieser gerät mit Recht hinein. „Denn es wird immer Viele geben, die das, was göttliche Gabe an den Einzelnen ist, auf irgendeine Weise irdisch sichern wollen. Ist auch das unmöglich, wie es denn unmöglich ist, so scheint der Glaube allen festen Grund unter den Füßen zu verlieren. Aber wer bleibt in solcher Besorgnis stecken? Sicherlich nur der, der die Erlösung durch Christus nur vom Hörensagen kennt.“ (Gesammelte Aufsätze, S. 343.)

Reden wir also von dem inneren Leben Jesu als dem voll-

mächtigen Erlebnisursprung unserer Religion, so wird unser Reden sofort Zeugnis. Es ist bezeichnend für Herrmann, daß das zeugnishafte Reden von Jesus sich gerade in besonders „apologetischen" Arbeiten findet: Gesammelte Aufsätze, S. 211 f. und 423 f. Das Licht Gottes ging uns in Erlebnissen des menschlichen Verkehrs auf, aber auch erst recht wieder unter. Nun aber ist es anders mit uns geworden, weil etwas ganz Besonderes in unser eigenes Leben eingetreten ist: die Person Jesu. Trotz Troeltschs leiser Ironie — anders als so „erbaulich", so fromm, so ergriffen kann man darüber nicht sprechen. „Bewiesen werden kann dieses Lebendige nicht; man muß es selber sehen und dieses Leben in seiner Kraft an sich erfahren" (Gesammelte Aufsätze, S. 354). Es wäre gar nicht, was es sein soll, wenn's anders stände. Kein Wort anderer Menschen, aber auch kein Wort aus seinem eigenen Munde kann Jesus zu dem machen, was er als Grund unseres Glaubens sein soll, wenn er es nicht in Vollmacht existentiell *ist* und dies ver„wirk"licht. Jesus als die Offenbarung Gottes kann sich nur selbst bezeugen dadurch, daß er uns tatsächlich Gott offenbart, indem er uns sich in völliger Freiheit unterwirft. Die subjektive Seite dieses Satzes lautet dann: Jesus als Offenbarung Gottes kann nur erlebt werden. Aber „nur erlebbar" ist eben auch nur das Lebendige, an Jesus also nur das, was nicht bloße Historie, sondern sein „inneres Leben" ist; Herrmann sagt gelegentlich einmal „Jesus in seiner geistigen Art." (Gesammelte Aufsätze, S. 93).

Daher gibt es gar kein schlimmeres Mißverstehen der Theologie Herrmanns, als wenn selbst Männer wie Bultmann in seinem Aufsatz über Barths Römerbrief [1]) den Einwand vorbringen: das „innere Leben Jesu" sei ja noch viel weniger geschichtlich-wissenschaftlich erkennbar als das äußere. Zunächst geht man hier an der ganzen im ersten Stück von uns entwickelten Problematik des Selbst vorbei und stellt das „innere" und das „äußere" Leben so nebeneinander, wie es der Theologe gerade ganz unmöglich tun kann. Als ob nicht schon Kant unverblümt genug diesen sogenannten inneren Menschen als vollkommen äußeren Menschen, als Gegenstand unter Gegenständen, als naturhaftes wissenschaftliches Objekt aufgezeigt hätte.

1) Christliche Welt 1922, Nr. 18—22.

Als ob nicht moderne Naturwissenschaft deutlich genug spräche. Schon Luther weiß, daß der homo interior ein homo supranaturalis ist. Heim hat im Anschluß an Herrmann klargemacht, daß das Vertrauen — nicht als psychologischer Vorgang, sondern als das, was es „meint" — durchaus nicht auf den armseligen inneren Menschen geht, den wir mit wissenschaftlicher oder unwissenschaftlicher Psychologie zu fassen und zu begreifen suchen [1]). So meint Herrmann auch mit dem „inneren Leben Jesu" nicht die — vielleicht gar „schöne" — Seele Jesu, im Gegensatz zu seinem Leib, nicht seine Worte oder seine Lehre im Gegensatz zu seinen Taten und Schicksalen, nicht die inneren Regungen, durch deren Schilderung Romandichter den Christus Jesus zu ihrer eigenen menschlichen Jämmerlichkeit herabziehen. Vielmehr ist ihm das innere Leben Jesu gar nichts anderes, als was wir bei jedem Menschen als seine innere Lebendigkeit suchen, wenn wir über seine Taten und Worte und Gedanken, über sein Außen- und Innenleben hinaus ihn selbst, sein Selbst suchen, das, was an ihm nicht erkennbar und beweisbar, sondern nur — etwa im Akt des Vertrauens — erlebbar ist. Das innere Leben Jesu ist also nicht „noch schwerer" zu erkennen als das äußere, es ist überhaupt nicht zu erkennen. Keine Religionspsychologie, kein feinstes „Einfühlen in die Urkunden" tritt aus dem Bannkreis des bloß psychologischen, also gerade äußeren Lebens hinaus. Deshalb hat Herrmann auch unterlassen, das zu tun, was für ihn das Wichtigste wäre, wenn das „innere Leben Jesu" in seiner Offenbarungsvollmacht eine irgendwie erkennbare Größe wäre: dieses innere Leben Jesu Anderen zu zeigen. Nein, „niemand kann ihm das, was ihm Grund des Glaubens werden soll, aus der christlichen Verkündigung herausschälen und in festen Umrissen zeigen. Jeder muß in seiner Weise auf dem Grunde des Glaubenszeugnisses, das ihn ergriffen hat, den geschichtlichen Christus finden. Wie ich für mich selbst in dem Glaubenszeugnis des Neuen Testaments den geschichtlichen Christus finde, habe ich zu zeigen versucht. Aber daß ich damit in Anderen den Glauben, der sie erlöst, zu wecken vermöchte, bilde ich mir ebensowenig ein, wie ich selbst durch eine theologische Beweisführung zum Glauben gekommen bin." (Gesammelte Aufsätze,

1) Glaubensgewißheit, 2. Aufl., S. 15 ff.

S. 327 f.) „Aber auch einen Menschen, der sich so dem Neuen Testament naht, kann weder ich noch sonst Jemand durch zwingende Mittel vor die Wirklichkeit der Person Jesu führen. Wir können hoffen, daß er nicht bloß eine Ueberlieferung sehen wird, sondern Jesus selbst; aber ihn dazu zu bringen, ist nicht in unserer Macht." (Gesammelte Aufsätze, S. 338.) Deshalb redet Herrmann immer wieder davon, daß man selber Jesus sehen müsse. Sobald die Erkenntnis Jesu einen oder gar den religiösen Wert des Christentums darstellen soll, kann sie nicht mehr eine objektive und daher gleichgültige sein, sondern ist Erleben in dem prägnanten schöpferischen Sinn, den wir am Ende des ersten Stückes vorwegnehmend konstruierten. Jesus als das, was er ist, als der Christus, der Heiland, die Offenbarung Gottes kann von uns nur in dem Vorgang erkannt werden, in welchem er uns innerlich umwandelt und die Herrschaft über unsere innerste Existenz ergreift.

Daher ist klar, daß überhaupt geschichtliches Forschen und Erkennen als solches uns nicht zu dem Jesus Christus führen kann, an den wir glauben, daß nicht etwa „der historische Jesus" der Grund unseres Glaubens sein kann. Herrmanns ganze Theologie ist mit dieser Erkenntnis durchtränkt, die ihm in der Situation der Gegenwart sowohl deren wertvolles Geschenk als auch erlösender Ausweg war. Schon 1891 ist die Klarheit über diesen Punkt da: „Aber abgesehen davon ist es allerdings richtig, daß die historische Arbeit das Leben des Glaubens nicht berührt Sie kann auf jeden Fall das, was ihn erweckt und begründet, weder herstellen noch hinwegnehmen." (Gesammelte Aufsätze, S. 315.) „Dies nennen wir den geschichtlichen Christus. Nicht die historische Forschung findet ihn, sondern der in der Geschichte nach dem ewigen Leben ringende Mensch." (Gesammelte Aufsätze, S. 321.) 1898 heißt es: „Das Erlebnis, daß uns Jesus Christus in seinem inneren Leben, in der unlöslichen Verflechtung seiner sittlichen Kraft und seiner messianischen Zuversicht eine Wirklichkeit wird, deren Wucht wir uns nicht mehr entziehen können, kann zwar durch historische Forschung beeinflußt werden, aber geschaffen wird es durch ihre Ergebnisse nicht." (Gesammelte Aufsätze, S. 91.) Im gleichen Jahr bereits ganz scharf und deutlich in der Auseinandersetzung mit E. Förster: „Die histori=

sche Arbeit am Neuen Testament kann uns dem, worauf es für die Begründung des Glaubens ankommt, schlechterdings nicht näher bringen." (Gesammelte Aufsätze, S. 340.) Und mit großer Sicherheit spricht er sich 1907 aus: „Für ganz unerheblich halte ich den von Th. Kaftan, Grützmacher, Beth u. a. gemachten Einwand: wer so wie wir die volle Freiheit der historischen Kritik fordere, die alle historischen Tatsachen problematisch mache, dürfe nicht den Glauben auf die Zweifellosigkeit einer historischen Tatsache gründen wollen. Natürlich darf er es nicht. Aber wir wissen ja auch unsern Glauben nicht geschaffen durch eine Tatsache, die sich historisch beweisen ließe." (G. Aufsätze, S. 184.) „Denn das, was die Person Jesu für seine Jünger ist, liegt nicht in der geschichtlichen Wirklichkeit vor, die die Wissenschaft jedem Menschen enthüllen will, sondern es entsteht in den Erlebnissen bestimmter Menschen, denen diese Wirklichkeit eine Stellung wird." (G. Aufsätze, S. 428.)

Wer Herrmann in diesem Punkt nicht versteht, versteht ihn überhaupt nicht. Sowohl die Auffassung der Religion als Erleben, wie die Deutung der Geschichte von der Ethik her machen es klar, daß der Erlebnisursprung des Christentums in seiner ganzen Aktivität und Vollmacht in dem Bereich der historischen Forschung schlechterdings nur als leerer Granattrichter, als leeres Flußbett auftreten kann. Diese Entrückung des Erlebnisursprunges aus der rein historischen Sphäre ist daher bei Herrmann wirklich nicht ein Versuch, „apologetische Feigen von kritischen Disteln zu lesen", wie ein Forscher einmal Kählers ähnliche Stellung kritisierte. Nicht um der Not der Historie zu entgehen, sondern um Gott und seinen Offenbarer als den wahrhaft Lebendigen zu ehren, an dem nichts ist, was nicht Leben wäre, um Jesus ernsthaft als den Herrn gelten und dieses Stück der Geschichte wirklich unsere Berührung mit Gott sein zu lassen, um also bei seinen grundlegenden Erkenntnissen zu bleiben, hat Herrmann die oben schon berührte Problematik der Geschichte bis zu dieser Klarheit verfolgt. Man kann als Begriff dafür das „Uebergeschichtliche" einführen und in Herrmanns Sinn das „innere Leben Jesu" als etwas „Uebergeschichtliches" bezeichnen, sofern man einen Begriff der Geschichte hat, der in ihr wesentlich Tatsachenreihen sieht. Eine geschichtliche Tatsache in diesem Sinn, etwas Vergangenes,

ist allerdings das innere Leben Jesu nicht. Denn sobald wir es sehen, sehen wir es als gegenwärtige Macht über uns und sehen es anders überhaupt nicht. Genau so wie wir etwa das Sterben an Anderen nur uneigentlich kennenlernen können und es erst schmecken, wenn es über uns selbst kommt. Aber es fragt sich, ob es nicht besser ist, wenn die, die vom Uebergeschichtlichen sprechen, lieber ihren Begriff der Geschichte revidieren. Denn ihr Begriff der Geschichte wird sich schwerlich halten lassen. Wir verleugneten mit ihm das — freilich unbeweisbare — Moment der inneren Lebendigkeit, das jedenfalls die Gegenwart für uns als lebendige Menschen erst zur Geschichte macht.

3. Freilich, ist uns das innere Leben der Geschichte ihr eigentlicher, wenn auch verborgener Existenzgrund, dann müssen wir auch dem Dualismus ins Auge sehen, der solchem Begriff der Geschichte innewohnt. Herrmann hat das durchaus getan. Indem wir unsern Glauben auf das innere Leben Jesu gründen, „ist die Not der Geschichte überwunden". (Gesammelte Aufsätze, S. 355.) „Darauf beruht die innere Ruhe und Freiheit, mit der der Christ der Unruhe und grenzenlosen Beweglichkeit der historischen Forschung zusehen kann." (Gesammelte Aufsätze, S. 341.) Aber Herrmann selbst weiß sehr wohl, daß dennoch „die geschichtliche Forschung wirklich das Teuerste gefährdet". (Gesammelte Aufsätze, S. 343.) „Es wäre doch nun gar nicht zu fassen, wenn es für das sittliche Erlebnis, worin uns das Verständnis für die Person Jesu aufgeht, gleichgültig sein sollte, was die historische Kritik aus der Ueberlieferung des Neuen Testaments macht. Dieses Bedenken können wir nicht abweisen. Es zeigt wirklich, wie unser Standpunkt gefährdet ist." (Gesammelte Aufsätze, S. 342/43.) „Wir müssen uns also darein fügen, daß die Wissenschaft immer wieder unseren Glauben gefährden wird". (Gesammelte Aufsätze, S. 343). Was die geschichtliche Forschung uns lehrt, und was wir an der Ueberlieferung selbst erleben, das liegt nicht gleichgültig nebeneinander, das tritt zueinander in eine unvermeidliche Wechselbeziehung. Die Geschichte, die uns ihr inneres Leben erschließt, ist doch zugleich immer auch „Tatsachenreihe", deren Tatsächlichkeit wir mit objektiven Mitteln und Maßstäben festzustellen suchen.

Wie verhält sich nun das Erleben Jesu zu der historischen Forschung? Wir antworten: es setzt ihr in ganz eigentümlicher Weise Grenzen. Diese Einschränkung ist aber nicht irgendeine willkürliche, sondern eine notwendige, daher immer und überall vorhanden und in Kraft, sofern das Erleben überhaupt die Grenze aller Geschichtsforschung ist. Die Geschichte im Unterschied von einem bloß erweiterten Naturgeschehen beginnt da, wo wir ein „inneres Leben" des Menschen annehmen, das über den Gesetzen von Stoß und Gegenstoß der unberechenbare Quell lebendiger Taten ist. Sofort hier im ersten Ansatz beginnt also eigentliche Geschichtsforschung mit einem aus Erleben entspringenden Glauben, durch den sie als Forschung sich selbst beschränkt. Geschichtsforschung trägt die Doppelheit dieses ihres ersten Ansatzes überall weiter an sich. Als Forschung macht sie objektive und voraussetzungslose Feststellung von Tatsachen zu ihrer Aufgabe. Indem sie sich aber die Geschichte, das Reich des Lebendigen, zu ihrem Objekt macht, zerbricht sie selbst immer von neuem die eigenen Konsequenzen an den eigenen Voraussetzungen. Ihr virtuelles Ziel als erreichtes würde eben das Objekt vernichten, um das ihre Arbeit geht. Und die Eigenart ihres Objektes, inneres Leben zu haben, vereitelt eo ipso das Ziel der Forschung, objektive Kenntnis von ihm zu gewinnen. Die Geschichte meldet in dieser Sachlage ihren gewaltigen praktischen Anspruch an: daß keiner sie in beschaulicher Ruhe neutral und objektiv betrachten, sondern Jeder sie mitleben soll.

Die Objektivität und Voraussetzungslosigkeit der Geschichtsforschung hat daher an der subjektiven Voraussetzung eigenen inneren Lebens ihre unabwendbare Grenze. Gerade nüchterne, gerade besonnene Forschung wird hier nicht mehr „voraussetzungslos" sein wollen oder zu sein behaupten — das gerade wäre sachunkundige Schwärmerei — sondern wird die unumgängliche Voraussetzungs*haftigkeit* fest und klar in der jeweiligen bestimmten Voraussetzung festlegen. Gerade die Auffassung des Kernes der Geschichte, ihres inneren Lebens, ist niemals objektiv möglich, sie ist die Zwiesprache individueller Lebendigkeiten miteinander über die Zeiten hinweg. Diese Zwiesprache geschieht eben ganz einfach, und kein Kritteln nach objektiven Maßstäben wird diesen Vorgang hindern

können, kein Wegbeweisen des Lebens das Leben mehr als zum eigensten Schaden übersehen. Im Gegenteil werden alle Fortschritte der Geschichtswissenschaft, alles tiefere Verstehen und Erkennen der Geschichte von solchen Zwiesprachen ausgehen. Die vielfältigen Wiederentdeckungen und Neuentdeckungen in der Geschichte, sie kommen aus der Kongenialität des Zeitgeistes, der über die „sicheren Ergebnisse voraussetzungsloser Forschung" hinweg das Leben in dem zu Tode Geforschten unmittelbar vernimmt. Das Leben verschafft sich sein Recht aus seiner eigenen Mächtigkeit und Kraft heraus. Es ergibt sich auch dabei durchaus „Objektives", nämlich Wesentliches. Diese Selbsteinwirkung geschichtlichen Lebens ist sogar zutreffender, objektiv richtiger als alles von außen Herantasten. Nach dem Grundansatz, den Geschichtsforschung macht, ist es ja eben dies geglaubte „innere Leben", das die äußeren Tatsachenreihen schafft oder gestaltet. Dann aber werden wir mit unseren Forschungsmitteln auch die äußeren Tatsachen am besten feststellen können, wenn unser inneres Leben von der Kraft der Geschichte analog gebildet worden ist. Geschichtsforschung ist gerade da nüchtern, wo sie von der Geschichte selbst durch das Erleben der Geschichte sich die Voraussetzung geben läßt, deren sie nach ihrem eigenen ersten Ansatz überall bedarf.

Einem so dynamischen Geschichtskomplex gegenüber wie die neutestamentliche Geschichte ihn darstellt, gilt das alles erst recht. Die neutestamentliche Forschung macht den Versuch, objektiv und voraussetzungslos an Jesus heranzukommen. Sie soll und muß das versuchen und dabei sehen, wie weit sie kommt. Aber unversehens hat sie ihre eigene Begrenzung im Erleben berührt und stößt mit dieser Berührung entweder in das Leere psychologischer Konstruktionen durch oder erhält den elektrischen Schlag, der sie daran erinnert, daß hier Lebendiges ist, welches nur durch sein Wirksamwerden uns erkennbar wird. Dann aber wird Jesus lebendig, und das „innere Leben" Jesu beginnt sich zu zeigen. Das Zwiegespräch mit Jesu beginnt, und eben in diesem Zwiegespräch kann sich herausstellen, daß hier nicht kongeniale Geister sich unterhalten, sondern der Eine „in Vollmacht" redet und der Andere nur noch innerlichst frei gehorchen kann. Geschieht das aber, dann wird die Darstellung

der neutestamentlichen Geschichte unvermeidlich eine ganz bestimmte. Mit der bestimmtesten Voraussetzung treten wir an sie heran, und doch nicht willkürlich sondern als der Wahrheit gehorsam und mit dem Bewußtsein, gerade kraft dieser Voraussetzung „objektiv" d. h. sachentsprechend, wirklichkeitsentsprechend zu sehen und zu hören, den Stoff nicht zu vergewaltigen, sondern gerade aus der Gewalt fremder Gesichtspunkte befreit sich selbst wiederzugeben. Wir haben „die Pflicht das, was wir selbst aus der Ueberlieferung als eine Antwort auf die Frage nach einem Leben in Wahrheit empfangen, gegenüber jedem vermeintlich wissenschaftlichen Urteil, das sich dagegen stellen möchte, zu behaupten". (Ethik, S. 101.) Wenn wir das Erlebnis an Jesus gemacht haben, „wenn dieses reine Vertrauen unter tiefster Demütigung in uns geschaffen wird, liegen alle Zweifel, ob Jesus selbst zu der Wirklichkeit gehöre, auf die wir uns in Wahrhaftigkeit besinnen wollen, tief unter uns". (Gesammelte Aufsätze, S. 424.) „Das freilich, daß uns die Ueberlieferung von Jesus ein wunderbar anschauliches Bild persönlichen Lebens zeigt, muß jeder als eine Tatsache wahrnehmen können, der überhaupt noch menschlich empfinden kann. Aber daß das so Dargestellte nicht ein Gebilde der Phantasie ist, das allmählich von Vielen zum Träger religiöser und sittlicher Wahrheiten gemacht wurde, das wird uns durch nichts weiter widerlegt als durch das, was der Inhalt jenes Bildes an uns wirkt. Wir haben die Person Jesu nur in der Predigt der Jünger, die an ihn geglaubt haben. Sehen wir etwa deshalb nur die Jünger und nicht ihn selbst? Hierauf kann die Wissenschaft, die das nachweisbar Wirkliche feststellt, überhaupt nicht antworten. Wer die Frage beantwortet, folgt seiner persönlichen Ueberzeugung." (Verkehr, S. 91 f.) Jede Darstellung Jesu ist von dem Erleben Jesu bestimmt, wie denn überhaupt Geschichtsforschung ohne Geschichtserlebnis niemals zustande kommt. Dann aber ist auch nichts einzuwenden, wenn die christliche Theologie sich auf diese Lage der Dinge besinnt und sie grundsätzlich und klar und insofern nüchtern zum Ausgangspunkt nimmt. Freilich nur die Person, das „innere Leben" Jesu wird durch das eigene Erleben festgestellt, das „Ueberhistorische" an dieser Historie. Der Ablauf dieser Historie als solcher in all seinen äußeren und inneren Einzelheiten bleibt unsicher, bleibt

nach historischen Methoden immer neu und daher immer hypothetisch zu bestimmen. Aber ebenso bleibt ihr Lebenskern, das in ihr wirksame persönliche Leben Jesu, immer neu und immer wieder gültig zu erleben, und erfaßt in solchem Erleben wirklich die Sache.

Herrmann hat diese Dinge, soweit ich sehe, nur einmal ganz direkt und scharf so ausgesprochen. In der letzten Auflage seines „Verkehr des Christen mit Gott" schreibt er S. 67 [1]): Der Vertreter historischer Forschung „hat das Recht und vielleicht die Pflicht auszusprechen, was er als Resultat seiner Forschung verantworten kann. Aber die Möglichkeit besteht auch für ihn, daß ihm in Momenten innerer Sammlung an der Ueberlieferung, über die er so zu urteilen wagt, das einheitliche und anschauliche Bild eines persönlichen Lebens aufgeht, das nicht seinesgleichen hat. Er kann auch von diesem Bilde so ergriffen werden, daß es ihm unmöglich wird, es für ein Gedicht von Menschen zu halten, das ihm im Grunde nur das vergegenwärtigen würde, was er aus sich selbst erzeugen kann. Alsdann findet sein historisches Urteil über die Ueberlieferung eine Schranke an dem, was er gegenwärtig an der Ueberlieferung erfährt. Nichts anderes kann so sein historisches Urteil beeinflussen, ohne daß sein Gewissen dadurch verletzt würde. Nur jener bestimmte Inhalt der Ueberlieferung, den sie ihm so wie sie ist darbietet, und dessen Kraft er gegenwärtig erleidet, darf der Beweglichkeit des historischen Urteils eine solche Grenze setzen. Es geschieht das immer, wenn der Forscher ein Christ wird". Das ist Herrmanns letztes und in der Tat durchschlagendes Wort in dieser Sache [2]).

Es ergibt sich daraus notwendig so etwas wie eine christliche Geschichtsphilosophie. Es gibt in der Geschichte nun eine Geschichte catexochen, kraft deren alle Geschichte erst Geschichte wird. Das innere Leben der Geschichte überhaupt kommt zum offenbarenden Ausdruck in dem inneren Leben Jesu. Jesus Christus ist das Zentrum

---

1) Doch vgl. auch die Ausführungen Ethik, S. 99—101.

2) Eine genaue Parallele oder vielmehr ein Stück dieser Problematik der Geschichte bildet das Problem der Ueberlieferung, speziell für das Christentum das Problem der Schrift. Hier stellt Herrmann die genau entsprechenden Erörterungen an, die aber in den Rahmen unseres Themas nicht gehören.

und das Ziel der Weltgeschichte, die dadurch als Universum, als eine umfassende Einheit verstanden wird. Aber er ist das Zentrum der Weltgeschichte nicht mit Trompeten und Fanfaren eines großen Mannes, sondern mit jener Allmacht Gottes, von der Herrmann im Anschluß an Luther sagt: Gott ist so allmächtig, daß ihn die Menschen für nichts achten können. Was sich als Zentrum der Geschichte uns offenbart, das ist allerdings ein Nichts in den Augen der Welt, auch oft der theologischen und „gläubigen" Welt. Aber daß hier Allmacht, daß hier Zentrum der Geschichte, daß hier der lebendige Gott ist, das erfährt der, der hier das Eine fand, das ihn völlig unterwirft.

So stehen wir hier vor dem letzten Grund unseres Glaubens an Gott in seiner konkreten Verwirklichung. Wir sehen nun wirklich, der letzte Grund dieses Glaubens ist das Geschaffenwerden des Glaubens selbst; einen anderen Grund kann und darf der Glaube nicht haben. Aber diesen Grund hat er auch, hier wird er geschaffen und schaut in Jesus Gott selbst. Ein einziges einfaches Erlebnis ist dieser Grund und ist damit alles im Leben. Das Christentum ist nach Herrmann das Licht eines neuen Lebens, das von einem einzigen glühenden Zentralpunkt aufbricht und ausstrahlt in alle Weiten. Der Glaube an Gott ist nun das Allereinfachste, was es gibt, und ist zugleich das Allerschwerste, das Unmögliche für alle menschlichen Bemühungen, das, was man nur frei und umsonst geschenkt bekommen kann. Der letzte Grund unseres Glaubens an Gott in der Theologie Wilhelm Herrmanns ist Gott selbst, aber der Gott, der in der Person Jesu Jedem nahe ist, der ihn mit Ernst und Wahrhaftigkeit sucht. Es steht der Spruch Jes. 29, 13 schön auf Herrmanns Grabstein.

Kritische Berichte.

Amerikanische Weltanschauung.

Von

Dr. George Rowland Dodson, Professor der Philosophie an der Staatsuniversität und Pfarrer in Saint-Louis, Mo.[1]).

Die folgenden Vorlesungen wurden im Juli 1925 an der Universität Breslau gehalten. Die Einladung dazu wurde gern angenommen; denn es ist Zeit, die herzlichen Beziehungen wieder aufleben zu lassen, die zwischen deutschen Gelehrten und ihren amerikanischen Kollegen seit langem existierten und hoffentlich nie wieder abgebrochen werden müssen. Die Einladung war aber auch deshalb willkommen, weil sie dem Verfasser Gelegenheit gab, als Gast der Universität seine Ueberzeugungen über einen hochwichtigen Gegenstand zu äußern: über die unentbehrlichen Dienste, die die Philosophie der Menschheit in unseren Tagen leisten kann.

1) Auf Grund von Vorträgen. Diese waren veranlaßt durch Prof. D. Bornhausen in Breslau, den Direktor der „Theologischen Amerika-Bibliothek", die seit langem der geistigen Vermittlung zwischen Deutschland und den U.S.A. dient. Sie sind nicht wegen bestimmter neuer Theorien beachtenswert; vielmehr geben sie in der eigentümlichen Einheitserfassung von Natur und Geist, in dem ungebrochenen idealistischen Entwicklungs- und Fortschrittsglauben die amerikanische Weltanschauung der Gegenwart und ihre praktisch suggestive Wirkung zutreffend wieder. Mit dieser Lebensauffassung des Amerikaners als einer werbenden und erobernden Macht hat Europas Kultur und Religion zu rechnen. Damit weder blinde Abwehr noch blinde Nachahmung aus Unkenntnis folge, bieten wir den Lesern diese Darlegung als einen der höchststehenden Typen nordamerikanischen Denkens. Die Uebersetzung ist von cand. theol. Otto Fleischer, fellow in Meadville Theological School, Meadville Pa. U.S.A. Zur Sache vgl. Horace L. Frieß (New York) „Literaturbericht über heutige Philosophie in den Vereinigten Staaten", Logos XIV, 1925, S. 344 ff., der die drei bedeutendsten lebenden Philosophen der U.S.A., Santayana, Dewey und Felix Adler behandelt.

Die Menschheit ist mündig geworden. Das Leben ist in das Stadium getreten, wo es reflektiert und nachdenkt. Im ganzen gesehen ist es bisher vorwärts gestoßen worden. Wenn es jetzt weiter fortschreiten will, dann muß es selbst aufwärts steigen. Das bedeutet, daß es mit Instinkten und äußeren Antrieben nicht mehr getan ist. Der Mensch muß das Gesetz seines Lebens selbst finden und erfüllen. Er muß seine Stellung in der Welt verstehen, seine wahren Ziele erkennen, zu angemessenen Vorstellungen einer besseren Zukunft kommen und dann dem Unbekannten mit Mut und Hoffnung entgegengehen. Bei diesem gewaltigen Unternehmen intellektueller, moralischer und sozialer Art steht unser Geschlecht natürlich unter dem Einfluß dessen, was seine Führer über die Möglichkeit dieser Unternehmung denken und lehren; und das hängt von den Antworten ab, die sie auf Fragen geben, wie: ist die Welt unseren Idealen angemessen? Was ist das Wesen der Natur? Duldet sie ihrem Wesen nach eine Rationalisierung oder Sozialisierung des Lebens? Oder widerspricht ihr Wesen grundsätzlich unseren schönsten Hoffnungen? Was heißt „Entwicklung“ und wohin gehört die Persönlichkeit mit ihren Werten in der Welt?

Von der Antwort, die die Menschen auf solche Fragen geben, hängt am Ende die Richtung ihrer Bemühungen, ihr Mut und ihre Hoffnung und die Kraft, mit der sie für ihre Ideale eintreten, ab.

1. Das Wesen der Natur. Für die Arbeit des Wiederaufbauens und Heilens, für die Aufgabe Verständnis zu verbreiten und die Völker auf den Weg der Weisheit und des Friedens zu führen, spielt die Philosophie, d. h. des Menschen letzte Vorstellungen über die Natur und die Stellung, die der Mensch in ihr einnimmt, eine wachsende Rolle. Es mag wahr sein, daß die Eulen von Athen nur abends flogen, aber das heißt nicht, wie manche meinen, daß wir, während wir der Zukunft leben, nur über die Vergangenheit Klarheit haben könnten.

Philosophie ist Leben, das zum Nachdenken gelangt, das sich selbst begreifen möchte, das die Entwicklungslinien der Vergangenheit studiert, um der Zukunft klüger und geschickter entgegen zu gehen. In Amerika gibt es genug Zeichen dafür, daß eine verwirrte und leidvolle Menschheit die Philosophie immer mehr als ihre Führerin ansieht. Spezialwissenschaftler leisten der Menschheit gewiß viele wertvolle Dienste. Aber man erkennt weithin, daß wir außerdem eine praktische Lebensphilosophie brauchen. „Im Wahren, Guten, Schönen resolut zu leben“ ist ein hohes Ideal, aber wir sehen heute klar genug, daß wir im Guten und Schönen nicht leben können ohne die Wahrheit im Ganzen. Eine Reihe amerikanischer Universitäten richten deshalb allgemein-wissenschaftliche und philosophische Vorlesungen ein, die

den Studenten dazu verhelfen sollen, daß sie ihren Platz in der Welt kennen lernen. Diese Vorlesungen heißen orientation courses und sind für Studenten im ersten Semester obligatorisch. Die Lehrer haben erkannt, daß die Studenten eine umfassende Weltanschauung brauchen, die mit den Begriffen der Wissenschaft in Einklang steht, ein hypothetisches System, das verbessert werden kann, aber zunächst erlaubt, die Kenntnisse zu ordnen. Dies soll an die Stelle der unzusammenhängenden Bissen und Brocken treten, die vielfach alles sind, was Studenten von der Universität mitnehmen. Wenn diese Bewegung sich weiterhin so entwickelt wie bisher, dann werden wir es noch erleben, daß die Philosophie das clearing house der Universität wird, das allenthalben den Menschen den großen Dienst leistet, ihnen zuerst ihre Gedanken und dann ihr Leben klären und ordnen zu helfen. Es gilt aber nicht nur für Amerika, daß die Philosophie immer höher geschätzt wird. Vor wenigen Tagen erhielt ich einen Brief, in dem ein amerikanischer Gelehrter schreibt: „In unserem Vaterland hat, solange ich lebe, kein so allgemeines Interesse für religiöse und wissenschaftliche Gegenstände geherrscht wie heute. Der Affenprozeß in Tenessee (ZThK 1925, 322 ff.) ist natürlich jetzt der Kern dieses Interesses. Aber er ist offenbar mehr ein Symptom als der eigentliche Grund. Die Zeitungen im ganzen Lande bringen lange Artikel, sogar Leitartikel über diese und ähnliche Fragen." Es gibt ein gebildetes Publikum, das jetzt einsieht, daß unser Leben unter bestimmten Bedingungen verläuft und daß es höchst wissenswert ist, welche Güter zu erstreben sind und worauf wir vernünftigerweise hoffen sollen. Eins der brennendsten Bedürfnisse ist heute das nach einer Philosophie, die die Berechtigung unseres Sehnens zeigt und Glauben und Hoffnung stärkt, wenn wir daran gehen, das Leben zu gestalten und menschenwürdig zu machen. Mr. Izaulet sagt richtig: „Wir können weder einen irdischen Optimismus noch einen kosmischen Pessimismus noch überhaupt ein vernünftiges Leben gestalten, wenn die Vernunft bankrott gemacht hat."

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die großen wesentlichen Bemühungen richten, die Erkenntnis zu systematisieren und eine positive Philosophie des Lebens zu schaffen, dann können wir fragen: „Wie liegen heute die Dinge in Amerika?"

Der Versuch, einige der hauptsächlichsten charakteristischen philosophischen Gedanken in den Vereinigten Staaten im Umriß zu zeichnen, muß beginnen mit einer ausdrücklichen Anerkennung der Tatsache, daß die besten amerikanischen Gedanken nicht nur amerikanisch sind, sondern international, weltbürgerlich, rein menschlich. Wissenschaft und Philosophie kennen keine nationalen Grenzen. Ihre Träger sind Männer mit weltumfassendem Blick,

beteiligt an einem großen gemeinsamen Werk: nach der Wahrheit zu forschen und den Kreis des klaren Denkens immer mehr zu erweitern in die Finsternis, die ihn rings umgibt. In solch einem kurzen Ueberblick ist die wesentlichste Frage die, was ausgelassen werden kann. Deshalb sind nicht in Betracht gezogen tote Ergebnisse oder reine Episoden. In der Geschichte des amerikanischen Denkens ist derart zum Beispiel der Pragmatismus. Wenn der behaviorism, der wahrscheinlich in der Zukunft als eine Kuriosität in der Geschichte der Philosophie angegeben wird, hier berührt wird, so geschieht es, weil die Auseinandersetzung mit ihm zu klareren Vorstellungen führt. Kein Raum ist dagegen reaktionären Bewegungen wie zum Beispiel dem Fundamentalismus eingeräumt, der ein reiner Archaismus ist, hervorgegangen aus der Tendenz nach Festigkeit und Starrheit, die, wie Bergson richtig sagt, eine dauernde Gefahr für das Leben sind.

So wie es möglich ist, den Lauf eines großen Stromes anzugeben, ohne alle seine Strudel im einzelnen zu beschreiben, ebenso erscheint es praktisch, den hauptsächlichen Verlauf und die Richtung des philosophischen Denkens in Amerika während der letzten Jahrzehnte darzustellen. Wer diesen Versuch unternimmt, darf nicht nur, sondern muß aus seiner Betrachtung die verworrenen Gedanken von Minderbegabten auslassen, ebenso die Unzulänglichkeiten der Kompromißphilosophen und derer, denen logischer Mut fehlt, ebenso Einzeluntersuchungen von Spezialisten, Untersuchungen, die nicht abgeschlossen und deren philosophische Bedeutung noch nicht verstanden ist.

Aufbauendes Denken in Amerika wird hauptsächlich von drei Arten von Männern getrieben, nämlich 1. von den Wissenschaftlern, die nicht nur an den Tatsachen, sondern auch an deren Bedeutung interessiert sind, 2. von Philosophen und 3. von religiösen Führern, die es unternehmen, den wesentlichen und dauernden Gehalt der Religion von ihren zeitlichen und vergänglichen Formen zu unterscheiden und ihm einen klaren und verständlichen Ausdruck zu geben. Es herrscht also ein weites allgemeines Interesse für Philosophie und Theologie; denn der nachdenkliche Durchschnitt der Menschen beginnt einzusehen, daß diese großen Dinge sein Leben aufs tiefste beeinflussen. Es wird immer klarer, daß wir, um ein edles Leben zu führen, edle Gedanken haben müssen, d. h. Anschauungen vom menschlichen Leben und seinen Möglichkeiten, die begeisternd und wahr sind. Wir können nicht eine schöne, große Menschheit aufbauen, wenn wir eine unwürdige Weltanschauung haben; denn eine niederziehende und hoffnungslose Weltanschauung wird unvermeidlich die Kräfte schwächen und die Schönheit des Lebens zerstören. Von diesen drei Gruppen sucht die erste meist aus Natur-

wissenschaftlern bestehende eine einheitliche Anschauung von der physischen Welt. Sie schließt aus ihren Ueberlegungen ausdrücklich die menschliche Persönlichkeit mit ihren Hoffnungen und Zielen, ihrer schaffenden Vernunft und ihren Idealen aus. Für sie ist die Natur ein Komplex von Vorgängen in Zeit und Raum, der „für den Geist verschlossen" ist. Die große Frage ist hier die nach dem Wesen der Natur, wenn aus ihr Leben und Geist ausgeschieden sind.

Die Klassen 2 und 3, d. h. Philosophen und Humanisten einschließlich derer, für die Religion eins der großen Interessen des Menschengeschlechts ist, erkennen das Recht und den Wert dieses Verfahrens gern an, aber sie weisen darauf hin, daß es mit einer ausgesprochenen Nichtachtung des Teiles der Natur beginnt, den wir menschliche Natur nennen; ferner schenke dieses Verfahren nur der materiellen Seite der Wirklichkeit Beachtung. Die klaren und befähigten Denker über diese großen Dinge vergessen nie, daß wir keine Erfahrung von rein materieller Natur haben. Die einzige Natur, die wir kennen, ist die Natur, die die Kultur geschaffen hat und erhält, die schöpferische und zielsetzende Existenzen geschaffen hat, Menschen, die den Giftbecher tranken und die für ihre Ideale am Kreuz starben. So vergißt diese unvermeidlich fehlerhafte Abstraktion Wirklichkeiten und baut eine Weltanschauung auf, die Tatsachen von größter Bedeutung außer acht läßt. Aber wenn auch bedacht werden muß, daß die Physik keine vollständige Lebensanschauung geben kann, weil sie sich weigert, das in Betracht zu ziehen, was nicht rein physisch ist, so sind doch die Ergebnisse der Untersuchungen auf ihrem eigenen Gebiete von höchstem Interesse.

Wir wollen für einen Augenblick ihre Leistungen und ihr Ziel betrachten. In einer glänzenden Schrift über „Naturphilosophie im Lichte der modernen Physik" zeigt Mr. V. F. Lenzen [1]), daß die Physik augenblicklich dabei ist, ihre Anschauungen und Prinzipien und damit ihre philosophischen Grundlagen einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Es gibt vier Theorien, welche noch nicht mit Erfolg zu einer einheitlichen Anschauung vereinigt worden sind. Die bekannteste von ihnen ist die sogenannte „klassische Naturphilosophie", die von Galilei begründet und von Newton zu einem System ausgebaut wurde. Die Natur wird als ein Mechanismus aufgefaßt, und alle physischen Erscheinungen werden auf Materie und Bewegung zurückgeführt. Obwohl es für bestimmte Zwecke nützlich ist, die Natur so zu betrachten, ist es nie ganz befriedigend gewesen, denn erstens: rein mechanische Prozesse sind wiederholbar, während die meisten, wenn nicht alle Natur-

1) University of California Publications in Philosophy, Bd. V S. 25—48.

vorgänge unwiederholbar sind. Ferner ist klar geworden, daß die Grundbegriffe dieser klassisch mechanischen Anschauungen von der Natur nicht endgültig sind, und auch nicht so einfach, wie sie einst erschienen. Z. B. hat sich gefunden, daß die Masse eines elektrisierten Atomes sich mit seiner Bewegung verändert. „Versuche mit schnell beweglichen Elektronen, wie z. B. dem β-Atom, bewiesen ferner, daß die ganze Masse des Elektrons elektromagnetisch ist. Also ist die mechanische Masse des Elektrons in der Lehre vom Elektromagnetismus ein abgeleiteter Begriff." Ferner infolge der Schwierigkeit, bei diesen Atomen zwischen der elektrischen Ladung und dem Träger der Ladung zu unterscheiden (da nämlich tatsächlich die Ladung alles ist, was das Experiment zeigt), erscheint derselbe Begriff der Sache, der in der klassischen Naturphilosophie einfach und endgültig erschien, heute sekundär und abgeleitet. So ist man auf dem Wege vorwärts gekommen, „mechanisch-elastische Kräfte aus elektrischen Kräften zwischen elektrisierten Atomen herzuleiten".

Die zwei Theorien über das Wesen der Natur, die klassisch-mechanische und die elektro-dynamische, müssen jetzt von ihren speziellen Schwierigkeiten befreit, aneinander angepaßt und unter einem höheren Gesichtspunkte vereinigt werden. Wie Lenzen klar zeigt, nahm die Newtonsche Mechanik die Kontinuität mechanischer Prozesse an. Bestimmte Erscheinungen aber, wie z. B. die Reaktionen zwischen Materie und Strahlung haben zu der Hypothese der Diskontinuität, zu der Annahme der atomaren Struktur der Energie geführt, d. h. zu der Planckschen Quantentheorie. „Seit die Beziehung zwischen bestimmten Erscheinungen mechanisch nicht mehr erklärbar ist und die Methode einer Kontinuitätsphysik auszuschließen scheint, sind wir offenbar gezwungen, dem Gedanken der unkontinuierlichen Materie den der diskontinuierlichen Veränderung hinzuzufügen". Wie indes diese Ansicht, zu der wir durch Tatsachen der Physik gezwungen werden, mit den Anschauungen der mechanischen und elektrodynamischen Theorien zu verbinden ist, ist keineswegs klar. Ja, auch wenn diese Verbindung gelungen wäre, wäre das Ziel der Physiker nicht erreicht. Denn Einstein und die Relativitätstheoretiker weisen darauf hin, daß die Gesetze der klassischen Mechanik von ganz bestimmten Normen und Gesetzen abhängen und deshalb nur für eine bestimmte Gruppe von Forschern haltbar sind, während sich doch die Physiker nur mit einer Naturansicht zufriedengeben können, die für alle Forscher gilt. Bei ihren Bemühungen um eine universale und objektiv wahre Anschauung haben Edington, Einstein und ihre Mitarbeiter den Begriff der Kraft aufgegeben. Die Gesetze der Gravitation sind ihnen geometrische Gesetze. „Ihr Ziel ist die Zurückführung der Physik auf die Geometrie, die me-

chanische Auffassung der Natur ist durch die geometrische ersetzt" (Lenzen, S. 46 f.).

Im Augenblick schreitet die Forschung in diesen Dingen schnell vorwärts. Man bemüht sich, die mechanische, die elektrische, die Quanten- und die Relativitätstheorie zu vereinigen. Nehmen wir nun an, diesen Bemühungen wäre voller Erfolg beschieden, dem Nachdenken der Physiker gelänge es, eine Naturansicht zu gewinnen, die die Tatsachen der Physik beachtet und die Forderungen der Vernunft nach Einheitlichkeit, Vernunftgemäßheit und Objektivität, d. h. Wahrheit für alle Beobachter erfüllte. Was hätten wir damit erreicht? Welches wäre die Bedeutung dieser Errungenschaft? Sicher nicht eine Philosophie der Natur, sondern nur eine teilweise Anschauung der Natur, die die Philosophie ihrerseits in Betracht ziehen müßte.

Wenn wir nun unsere Naturanschauungen ausbauen wollen, so müssen wir selbstverständlich alle Tatsachen der Natur in die Betrachtungen einbeziehen: biologische und psychologische, solche der Ethik und Religion und die der Persönlichkeit mit allen ihren Werten. Die menschliche Natur ist in ihrem Höchsten und Besten ebensowohl Natur wie das Reich des Physischen und Ungeistigen. So sind menschliche Werte im buchstäblichen Sinne Werte der Natur.

Natürlich! Woher sonst sollten sie stammen? Menschliches Leben hat keinen magischen Ursprung. Der Mensch ist ein Erzeugnis des Naturverlaufs, ein Kind des Kosmos; und so ist es vollkommen klar, daß es mit nichts zu rechtfertigen, ja ganz unvernünftig ist, sich einen Begriff von der Natur zu bilden, ohne den Menschen dabei zu berücksichtigen und dann diesen Begriff auf Leben und Geist anzuwenden. Die Werte der Wahrheit, Güte und Liebe sind nichts Unbegründetes, Vages, sondern sie sind auch ein Ausdruck für das Wesen der Natur.

Das beste amerikanische Denken hat meiner Meinung nach seine Vertreter in den Philosophen und religiösen Denkern, die den Mut haben, logischen Forderungen ins Auge zu sehen, und konsequent sind in der Auslegung der wissenschaftlichen Prinzipien, die heute von allen gebildeten Menschen anerkannt sind. Sie wenden sich gewissenhaft der Aufgabe zu, die philosophischen, sozialen, kulturellen und religiösen Folgerungen aus der Entwicklungslehre zu ziehen. Als die typischen Vertreter des ausschlaggebenden Denkens in Amerika möchte ich folgende nennen: Men and the Cosmos (1923) von Joseph A. Leighton [1]); Nature and Human Nature

1) Der Verf. ist Professor der Philosophie in Ohio State University; sein Buch, 1922 in New York bei D. Appleton & Co. erschienen, ist in der Theol. Amerika-Bibliothek zu haben.

von H. B. Alexander[1]), und The new rationalism (1918), von E. G. Spaulding[2]). Was diese Männer zu sagen versuchen, ist das heutige Ergebnis der Gedanken über die Natur und die menschliche Natur; über die Stellung des menschlichen Lebens im Kosmos, über die Beziehung von Werten und Idealen zu der physischen Ordnung, über die Bedeutung und Tendenz des Weltverlaufes, von dem wir ein Teil sind. Es ist zuzugeben, daß diese Aufgabe schwierig ist; wollte man aber sagen, daß sie unlösbar ist, so hieße das, die Wissenschaft müsse ein für allemal damit fortfahren, Tatsachen aufzuhäufen, während der Versuch aussichtslos wäre, ihre Bedeutung zu verstehen: eine Anschauung, die schließlich die ganze Wissenschaft zerstört, weil nämlich Tatsachen ohne Deutung die Kraft, den Geist zu interessieren, sehr bald verlieren.

Um ein Tier oder eine Pflanze zu verstehen, muß man ihre Feinde kennen und wissen, welche die feindlichen Kräfte sind, gegen die sie kämpften. Wesen und Beschaffenheit sind mithin als Mittel zur Verteidigung zu verstehen.

So ist das amerikanische Denken nicht nur von religiösem Konservatismus bedroht, der zu altertümlichen oder mittelalterlichen Begriffen neigt, sondern auch von materialistischen Anschauungen, nach welchen das menschliche Leben nur eine Episode in der Abkühlung des Sonnensystems ist; Mensch und Kultur sind die sonst unerklärlichen Produkte einer Macht, die ihre Ergebnisse weder vorausgesehen noch erstrebt hat und auch nicht erstreben konnte. Die Menschen sind nur bewußte Automaten, irrtümlich als Persönlichkeiten angesprochen, und Freiheit und sittliche Verantwortung werden als Illusion erklärt.

Solche Anschauungen sind weit verbreitet; gewöhnlich sind sie nicht ganz geklärt; denn in Amerika sind die Gedanken der meisten wie überall entweder konfus oder hinkend. In vielen Fällen schrecken die Menschen vor ihnen zurück, wenn ihnen gezeigt wird, wohin ihre Anschauungen führen. In dieser Hinsicht ist die Haltung, die man behavioristische Psychologie nennt, Lobes wert. Auf Grund der Beobachtung, daß bewußtes Leben und Geist nicht mit Erfolg mit den intellektuellen Werkzeugen behandelt werden kann, die in der Naturwissenschaft gebraucht werden, leugnen die konsequenten Behavioristen das Bewußtsein überhaupt. Sie bestreiten, daß es irgendeinen Einfluß auf das Leben hat, da dessen sämtliche Ursachen physisch sind. Die Psychologie wird ein Zweig der Physiologie. Der Geist wird als eine bedeutungslose Begleiterscheinung von Nerven, Muskeln und Drüsen betrachtet. Diese Position hat schließlich das Verdienst, mutig und konsequent

1) Prof. der Philosophie a. d. Universität v. Nebraska in Lincoln (Neb.).
2) Philosophieprofessor in Princeton-University.

zu sein. Es ist wahr, daß sie dahin führt, die Existenz der Persönlichkeit überhaupt zu leugnen, aber ihre scharfsinnigsten Verfechter schrecken vor dieser Leugnung nicht zurück. Wie seltsam diese Ansicht erscheinen mag, sie ist keineswegs eine Perversität. Es hat sich als höchst nützlich erwiesen, die Natur als reinen Mechanismus anzusehen. Durch die Anwendung dieses Prinzips haben Physik, Chemie und Astronomie große Fortschritte gemacht. Dasselbe gilt für die Biologie; denn lebende Organismen sind auch physische und chemische Gebilde.

Ein amerikanischer Ingenieur hat einen mechanischen heliotropischen Hund erfunden mit Seleniumaugen. Dieses Spielzeug läuft hinter einer Laterne her. Nun, wenn die Natur „dem Geist“ verschlossen ist, wenn alle wirksamen Ursachen rein physisch sind, dann ist der Mensch genau dasselbe, nur noch etwas komplizierter. Ideale Gedanken wie Recht, Glaube, Schönheit und Güte sind reine Nebenerscheinungen, und kein Mensch hat mehr Verantwortung für das, was er tut, als dieser mechanische Hund.

Amerikanische Philosophen, die die Aufmerksamkeit auf diese Folgerung lenkten, versuchten natürlich nicht, ihren Zeitgenossen die Annahme einer mechanistischen Philosophie nur dadurch auszureden, daß sie auf deren fatale Konsequenzen hinwiesen. Sie bestehen darauf, daß wir konsequent sein und es nicht ablehnen sollen, den Folgen unserer Anschauungen ins Auge zu sehen. Wenn eine Philosophie sich als unproduktiv, ja als destruktiv erweist, sobald sie zur Grundlage der Lebensführung oder ökonomischer, sozialer oder politischer Programme gemacht wird, so führt das unvermeidlich zu dem Argwohn, daß irgend etwas in ihren Prinzipien, Hypothesen oder Methoden nicht in Ordnung ist. Unsere besten Denker bestehen darauf, daß schöpferischer Geist und sittlicher Idealismus aus der Betrachtung nicht ausgeschlossen werden dürfen, wenn vom Wesen der Natur die Rede ist, daß sie vielmehr als wirklich und wirksam angenommen werden müssen. Sie sehen mit Erstaunen Ausführungen wie zum Beispiel die von Bertrand Russell in seinem schönen Essay „des freien Menschen Gottesdienst“ („Free Man's Worship“). Dieser ausgezeichnete Schriftsteller zieht entschlossen die Konsequenzen aus der Theorie, daß Mechanismus alles, und alles mechanisch ist, und verbindet damit eine Anschauung von Persönlichkeit, die gar nicht dazu paßt. So wird uns erzählt, daß der Mensch ein Produkt von Ursachen ist, die nicht voraus sehen konnten, was sie hervorbringen würden, daß sein Ursprung, sein Wachstum, sein Hoffen und Fürchten, sein Lieben und Glauben nur das Ergebnis einer zufälligen Gruppierung von Atomen ist; daß keine Begeisterung, keine Glut des Gedankens oder Gefühls das Leben des Menschen über das Grab hinaus erhalten kann, daß alle Arbeit

der Jahrhunderte, alle Frömmigkeit, alle Inspirationen, all der Mittagsglanz des menschlichen Genius dazu bestimmt ist, im Kältetod des Sonnensystems zu erstarren, daß der Tempel menschlicher Großtaten begraben werden muß unter den Trümmern eines zusammenbrechenden Universums. Der Verfasser fragt dann, wie so ein ärmliches Geschöpf wie der Mensch sein Sehnen unberührt erhalten kann in einer fremden unfreundlichen Welt. Er antwortet darauf, daß wir nicht die Macht, sondern die Güte anbeten sollen. Die Wirklichkeit ist oft arg, wir können kein feindliches Universum preisen oder uns der gehorsamen Unterwerfung unter das Böse schuldig machen. Am Ende können wir unseren Glauben an Wahrheit und Schönheit und an das Ideal der Vollendung, die das Leben uns zu erreichen verbietet, retten, obwohl keins von diesen Dingen dem Tatbestand des ungeistigen Universums entspricht. Wir verlieren uns in der Unendlichkeit, Waisen in einem herz- und geistlosen Kosmos. Laßt uns also gütig zueinander sein, solange unser kurzer Tag währet. „Das Leben des Menschen ist ein langer Weg durch die Nacht, unsichtbare Feinde ringsum, unter der Qual der Ermüdung und Not, einem Ziele entgegen, an das zu gelangen wenige hoffen dürfen und an dem keiner lange verweilen darf. Einer unserer Weggenossen nach dem andern entschwindet auf dem Wege unseren Augen, getroffen von den stummen Befehlen des allmächtigen Todes. Kurz ist die Zeit, in der wir ihnen helfen können, in der über ihr Glück oder Unglück entschieden wird. An uns soll es sein, Blumen auf ihren Pfad zu streuen, ihre Sorgen zu erleichtern durch liebevolles Verständnis, ihnen die reine Freude nie ermüdender Hilfsbereitschaft zu schenken, ihren sinkenden Mut zu stärken, ihnen Zuversicht in den Stunden der Verzweiflung einzuflößen. Wir wollen daran denken, daß sie unsere Leidensgenossen in der gleichen Finsternis sind, Mitspieler in derselben Tragödie wie wir selbst. Und dann, wenn ihr Tag vorüber ist, wenn ihr Wohl und Wehe unsterblich geworden ist durch die Unvergänglichkeit des Vergangenen, dann werden wir empfinden dürfen, daß ihre Leiden und Fehler nicht durch uns verschuldet sind, daß aber, wo immer ein Funken des göttlichen Feuers in ihren Herzen glimmte, wir mit Liebe, Begeisterung und tapferen Worten voll hohen Mutes zu ihnen standen." Sehr schön! Aber unvereinbar mit Russells eigenen Anschauungen und eine seltsame Position für einen Logiker. Man stelle sich einen mechanischen Hund in dieser Stellung zur Natur vor und dann einen Menschen, der nur ein etwas komplizierterer Mechanismus ist als dieses Spielzeug!

Wenn ein Denker von solchen Fähigkeiten es verfehlt, die Bedeutsamkeit einer solchen Tatsache zu würdigen, daß eines freien Menschen Frömmigkeit und Ideale ebenso sehr Natur sind wie der ungeistige Prozeß, dem er

sich überlegen fühlt, dann ist es nicht überraschend, daß in den Köpfen nicht berufsmäßiger Denker eine solche Konfusion herrscht. Es ist wirklich seltsam, daß ein moderner Gelehrter, der überzeugt ist, daß tatsächlich in der Welt eine Entwicklung nicht stattgefunden hat, nicht einzusehen vermag, daß die menschliche Persönlichkeit ein weit besserer Ausdruck für das Wesen der Natur ist als die Nebelflecken, aus denen der Mensch und seine Welt entstanden ist. Wir dürfen mit den Begriffen Natur und Persönlichkeit kein zweideutiges Spiel treiben. Wir dürfen nicht behaupten, daß Denken und Lieben Realitäten und Ergebnisse der großen Entwicklung sind, und uns dann weigern, die nötigen Konsequenzen daraus zu ziehen. Wenn wir klar und konsequent sein wollen, dann müssen wir die ausschlaggebende Bedeutung der Tatsache würdigen, daß die Natur nicht nur der bewußtlose Mechanismus ist, der gegen unsere Wertschätzungen indifferent erscheint, sondern daß sie auch der Urgrund des Lebens und Geistes ist, Erzeugerin und Erhalterin der Persönlichkeit und der Werte und Ideale, die ihr Leben adeln und leiten.

Die Frage nach dem Wesen der Natur ist von vitaler Bedeutung für das höhere Leben unseres Geschlechtes; denn es ist ein vergeblicher Versuch, religiösen Glauben und sittlichen Idealismus am Leben erhalten zu wollen in einer rein materiellen Welt, in der es kein Ziel, keinen Geist und kein immanentes Leben gibt. Wenn der Mensch als ein Fremdling in der Natur betrachtet wird oder wenn seine lebendige Beziehung zur Natur nicht zu Herzen genommen wird, dann wird das religiöse Leben, das nahezu, wenn nicht vollständig, Leben im Universum ist, vollkommen unverständlich.

Professor M. C. Otto [1]) hat treffend gesagt, daß Religion des Menschen Sehnsucht nach kosmischer Hilfe ist; sie ist „das Abenteuer, Kameradschaft mit dem zu schließen, was als ewig im Fluß der Zeit gilt". Dafür ist ein guter Ausdruck ein Gesangbuchlied, das beim amerikanischen Volk sehr beliebt ist: „O thou, who changest not, abide with me".

Aber Professor Otto hält das für ein Beispiel für Wunsch-Denken, und meint, es gäbe keinen Beweis dafür, daß irgendein diesem Wunsche entsprechendes Objekt existiert. „Der Mensch", sagt er, „wehrt sich naturgemäß dagegen, im Universum ganz allein dazustehen, und so verlangt er nach der Beziehung zu einem großen Garanten für seine Interessen und sein persönliches Fortleben." Er glaubt deshalb, daß es das Beste ist, den Glauben an Gott und eine religiöse Lebensanschauung aufzugeben. „Es ist also", sagt er, „ein Vorschlag von allgemeiner Bedeutung, wenn wir uns bemühen, das Suchen nach einer Gemeinschaft mit einem Wesen, das den Fluß des natür-

1) Max Carl Otto, geborener Sachse, seit 1921 Professor der Philosophie an der Staatsuniversität von Wisconsin in Madison (Wis.).

lichen Verlaufes überdauert, als Grundlage unseres Wunsches nach einem befriedigenden Leben aufzugeben. Wir müssen uns zu der Annahme entschließen, daß das Universum gegen das Ergehen des Menschen indifferent ist, ja, daß es uns überhaupt übersieht; wir sollen Klarheit darüber gewinnen, daß wir für ewige Zeiten dahin treiben auf unserer kleinen Erde, die die einzige Gewähr für unsere Ideale ist. Es bedarf hier keines Geistes der Verzweiflung, keiner Bitterkeit, keines lauten Protestes."

Wir müssen die Situation erfassen und dann „mit neuem Eifer in die warmen Täler irdischer Existenz hineingehen — warm durch menschliche Sehnsucht und menschliche Gefühle, warm durch dies unerklärliche Ding, das man Leben nennt; wir müssen absehen von dem Gedanken an unsere Einsamkeit im All, uns hinwenden zu einem neuen Gefühle menschlicher Brüderlichkeit und so unter wachsender menschlicher Solidarität in einer immer edleren Menschheit in einer wachsenden Freude am Leben das Ziel erkennen, das wir schon immer vergebens gesucht haben; und dann auf der Erde die herrliche Stadt bauen, nach der wir in einer besseren Welt im Jenseits ausgespäht haben" (289 f.). — „Das menschliche Leben vom endlichen Untergang zu retten mag vergebliches Bemühen sein; denn das All scheint gefühllos zu sein gegen das Drama, das sich auf unserem Planeten abspielt. Aber schließlich kann niemand den Menschen vernichten als er selbst." Mag immerhin das Leben auf der Erde einst ersterben: „Vorher werden Millionen und Millionen von Menschen streben, leiden und sich freuen; sie werden mehr und mehr leiden und weniger und weniger sich freuen, vielleicht werden sie aber auch immer weniger leiden und sich immer mehr freuen. Die einzige Quelle ihres Unglücks oder Glücks aber werden Menschen sein und die Ordnungen der Gesellschaft. Natürlich wird es Vernichtung sein, wenn in ferner Zukunft die gemeinschaftliche Arbeit, das Leben reicher und glücklicher zu machen, unterbrochen werden wird durch den Wechsel des kosmischen Wetters. Aber eine Art von Vernichtung, die zu gleicher Zeit die höchste Form des Sieges ist. Wirkliche Vernichtung aber wird die Menschheit nur da treffen, wo Menschen selbst, vergessend, daß sie Schicksalsgenossen sind und daß einer die Verantwortung für des andern Wohl und Wehe hat, ihre Jahre hinbringen, dem einzigen Freunde entfremdet, den sie haben — einander selbst" (S. 293). —

Diese Haltung ist sehr edel, aber sie ist nur möglich für wirkliche Persönlichkeiten, die Ideale haben und wissen, wie sie wirksam zu machen sind; und da solche Persönlichkeiten auch nicht magischen Ursprunges sind oder Fremdkörper in der Welt, so ist die einzig mögliche Erklärung die, daß sie Ausprägungen der Natur, ihres immanenten Lebens sind. Sie sind ganz unerklärlich

als Produkte einer Natur, die „dem Geist verschlossen ist“, die nur Aeußeres ist. Wer an eine solche Natur glaubt, wird, wenn er soviel Logik wie die „Behavioristen“ hat, zu der Folgerung getrieben, daß menschliche Sehnsüchte und Ideale Wirkungen oder Begleiterscheinungen, aber niemals Ursachen von Veränderungen sind und daß die Menschen lediglich Automaten sind mit der seltsamen Illusion, sie seien noch etwas mehr. Sie sind dann Puppen, und das Aeußerste, was ihre Wissenschaft tun kann, ist, ihnen die Fäden zu zeigen, an denen sie bewegt werden. Ein derartiges Zutrauen zu Theorien, die zu Absurditäten führen, findet sich bei uns im Westen selten; in Indien haben Männer gelebt, deren Zutrauen zu ihrem Vernunftvermögen so groß war, daß sie, wenn man ihnen Tatsachen entgegenstellte, die ihren Theorien widersprachen, einfach sagten, „um so schlimmer für die Tatsachen!“ Aber für das unsophistische Denken Westeuropas und Amerikas gilt die Tatsache, daß ein Ding existiert, als der beste Beweis dafür, daß es möglich ist. Wie im übrigen die logischen Folgerungen der mechanistischen Theorien, um die es sich handelt, sein mögen, in unserem persönlichen Leben sowie im sozialen handeln wir, als ob unsere Ideale und Ziele Wirklichkeiten wären. Wir versuchen, unsere Impulse zu ordnen und zu verallgemeinern, die menschliche Entwicklung der Menschheit zu leiten und unter Leitung von Biologen und Eugeniker die Gesellschaft, ja, die menschliche Natur selbst zu gestalten.

Aber solch ein doppeltes Leben ist nicht befriedigend. Das Leben verliert seine Festigkeit und seinen Frieden, wenn seine inneren Kräfte es in die eine und seine Theorien und Lehren es in die andere Richtung treiben. Was man heute offenbar am nötigsten braucht, ist eine Philosophie, in der beides Platz findet, Mechanismus und Ideale, Kräfte der Natur und Werte des Lebens.

2. Die Persönlichkeit und ihre Stelle in der Welt. Die Denker, die als die besten Vertreter eines schöpferischen Denkens in Amerika oder anderswo erscheinen, verlassen sich bei ihren Bemühungen, einen Weg aus der Sackgasse zu finden, in die der Begriff von der Natur als rein physischem Mechanismus führt, nicht auf subtile Kunstgriffe. Ihre Kraft liegt in ihrer Redlichkeit, ihrem radikalen Empirismus, ihrer logischen Konsequenz und ihrer Auslegung der Entwicklungslehre. Zunächst halten sie sich nicht lange bei den Problemen der Erkenntnislehre auf; sie vertrauen auf die Zuverlässigkeit unseres Vernunftvermögens und seine Fähigkeit, zur Wahrheit zu gelangen. Sie sehen ein, daß wir das tun müssen, wenn wir nicht das Denken überhaupt aufgeben wollen. Die Theorie von der Erkenntnis muß zu einem positiven Ergebnis kommen. Denn ein Geist, der

sonst nichts erkennen kann, kann über sich selbst auch nichts erkennen. Er kann in der Erkenntnislehre nicht absolut, anderswo aber unzuverlässig sein. Es erscheint den Denkern dieser Zeit seltsam, daß es jemals Menschen gegeben hat, die den Intellekt nur bei dem Beweis seiner eigenen Unfähigkeit für zuverlässig gehalten haben.

Zu diesem notwendigen Zutrauen in seine eigene Fähigkeit, Wahrheit zu finden, fügt der charakteristisch amerikanische Geist einen radikalen Empirismus hinzu. Er vermeidet vorzeitige Verallgemeinerungen, wenn sie keine Gedankengefüge hervorbringen, in denen für Tatsachen von jeder Art Platz ist.

Die klassisch mechanische Naturanschauung ist höchst nützlich in der Physik, aber höchst unangemessen, wenn es sich um menschliches Leben handelt. Männer und Frauen bestehen auch aus Elektronen und Zellen, aber, und darauf kommt es an, sie sind noch etwas mehr. Um noch einmal Prof. Otto zu zitieren, „Maschinen lernen nichts, sie sind ein wirklicher Ausdruck von Uniformität und Routine, während sich die Menschen aufs lebhafteste sträuben, immer und immer wieder dieselben Dinge auf genau dieselbe Weise zu wiederholen." Ein Mensch setzt Werte fest, macht Pläne. Er ist geleitet von Idealen, für Werte empfänglich — tätiger Geist. Er wird von einer vis a fronte sowohl als von einer vis a tergo getrieben, während eine armselige Maschine nicht danach strebt, gut zu sein. Das Menschengeschlecht ist bisher vorwärts getrieben worden, jetzt aber beginnt es selbst, zur Höhe zu streben.

In dieser Lage, wo wir noch keine Weltanschauung haben, die umfassend genug ist, Dinge und Werte, Mechanismus und schöpferischen Geist zu umfassen, ist es offenbar das einzig Richtige, im Empirismus radikal zu sein. „Anstatt ruhig die charakteristischen Merkmale menschlichen Verhaltens zu ignorieren oder so weit zu gehen, sie in das Begriffsschema, das dem Verhalten der Atome und Moleküle angemessen ist, hineinzuzwängen, sollten wir neue Begriffsschemata suchen, die die Tatsachen besser aufnehmen, und dem Studium dieser Prozesse neue Ziele und Wege weisen."

Die augenblickliche geistige Lage gleicht einigermaßen einem Eisenbahntunnel, der durch einen Gebirgszug getrieben wird. Die Arbeit ist auf beiden Seiten aufgenommen, die Schächte sind nach innen vorgeführt aus beiden Richtungen, bis sie sich schließlich treffen. So nähert sich die Physik der Wirklichkeit von einer Seite und gebraucht ihre Begriffe, soweit es möglich ist. Auf der anderen Seite finden Ethik, Aesthetik und Religion, die sich mit Persönlichkeit und sittlichem und geistigem Leben befassen, andere und fruchtbarere Begriffe, und da ihre Grenzen nicht bekannt sind, haben

sie recht, sie soweit eben möglich anzuwenden. Insofern menschliches Leben mit seinem Ziel und Sinn eine Ausprägung der Natur ist, scheint es nicht unvernünftig anzunehmen, daß das, woraus es erwachsen ist, ebenfalls Geist und Sinn hat. Nun, der Glaube daran hat der Religion je und je sehr am Herzen gelegen.

Der größte Fortschritt in den letzten Jahrzehnten ist in der Auslegung des Begriffs der Entwicklung gemacht worden. Dieser Begriff hat eine lange Geschichte und entfaltet sich noch immer weiter. Daß die Welt zu dem, was sie ist, durch einen Prozeß gesetzmäßigen Wechsels gekommen ist, ist jetzt allgemein anerkannt. In Frage stehen jetzt die betreffenden Faktoren und ihre verschiedene Bedeutung. Es ist höchst wahrscheinlich, daß noch nicht alle Faktoren der Entwicklung entdeckt sind. Eine höchst bedeutsame Tatsache aber ist kürzlich klar ans Licht gekommen, nämlich, daß die Entwicklung schöpferisch ist. Zur Würdigung dieser Tatsache ist die Welt durch den französischen Philosophen Bergson gezwungen worden. Damit hat er ihr einen großen Dienst geleistet. Das Neue daran ist ganz offenbar. Wenn man das nicht erkennt, erkennt man überhaupt nichts. Konsequente Mechanisten sind jedoch nicht geneigt, das zuzugeben. Tatsächlich können sie das logischerweise nicht zugeben; denn ihren Theorien zufolge ist alles gegeben und nur eine andere Anordnung von Elementen möglich. Das Bewußtsein z. B. ist im Verlauf der Entwicklung entstanden. Wir können es uns kaum als durch Temperaturwechsel auf einer weißglühenden Erde gebildet denken. Doch die, die leugnen, daß etwas Neues entstehen kann, weil nach ihrer Hypothese nur eine Umschichtung des Gegebenen möglich ist, müssen auch die Existenz des Bewußtseins oder seine Bedeutung leugnen. Wenn Moleküle, Atome und Elektronen das Ganze der Wirklichkeit ausmachen, ist es unfaßbar, daß die Entwicklung schöpferisch sein oder daß etwas Neues sollte entstehen können.

Da also die Theorie, daß es nur Mechanismus gibt und geben kann, mit der Lehre von der schöpferischen Entwicklung unvereinbar ist, und da wir andrerseits dieser Entwicklung sicher sind, so ist klar, daß der Mechanismus keine ausreichende Lebensanschauung ist, sondern nur ein heuristisches Prinzip in der Physik; die große Frage, die die Gegenwart und nächste Zukunft angeht, ist der Sinn des Entwicklungsgedankens.

Für die Auslegung der Bedeutung des großen Prozesses gibt es ein Prinzip, das sowohl der gesunde Menschenverstand als die Wissenschaft billigt. Es ist mit vollendeter Klarheit von Aristoteles auf der zweiten Seite seiner „Ethik" ausgesprochen. Es ist dies: Ein Vorgang ist aus seinen Ergebnissen zu erklären. Wachsende Dinge erwerben erst ihre wahre Natur. „Denn", sagt er, „die vollkommene Natur steht am Ende. Denn wir nennen

die Natur eines Dinges das, was es im vollentwickelten Zustand ist, ob wir vom Menschen, von einem Pferde oder einem Hause sprechen."

Das heißt, die φύσις ist das τέλος, oder in unseren Worten: das Wesen der Natur erscheint im höchsten Stadium der Entwicklung. Da aber der große Prozeß immer unvollendet ist und wir von endgültigen Ergebnissen nicht sprechen können, muß die Darlegung wie folgt lauten: Ein Prozeß, der unvollendet ist, muß nach seiner Richtung beurteilt werden, und seine vorgeschrittenen Stadien sind als bessere Ausprägungen der wachsenden Wirklichkeit anzusehen, als seine früheren und gröberen Entwicklungsphasen. Nun ist die Persönlichkeit das höchste Erzeugnis der Entwicklung in unserem Bezirk des Universums. Die Bewegung der Zeitalter ist auf Persönlichkeiten und ihre Vereinigung zu einer Gemeinschaft freier Geister gerichtet, die ihr persönliches und gemeinschaftliches Leben nach Ideen einrichten. Leighton (s. o. S. 68) sagt: „Die Persönlichkeit ist die reichste Monade. Alle Kräfte des Universums durchfluten sie. Sie ist das Subjekt aller Winde und Gezeiten des kosmischen Wetters. Sie ist tierisch und gottgleich, zusammengesetzt aus Staub und Feuer. Sie steigt vom Schlamm und Lehm des ersten Weltstoffes auf zur Betrachtung der Sterne, zu einer Liebe, die stärker ist als der Tod, und zum schöpferischen Schauen einer idealen Welt. Sie erschaut Werte, die, könnten sie verwirklicht werden, eine Gemeinschaft von Göttern aus der Menschheit machen würden. Im Menschen, der kompliziertesten und widerspruchsvollsten Gestaltung der universalen Kräfte, lebt der beste Schlüssel zur Erschließung des Gesamtsinnes; denn alle anderen Schlüssel sind vom Menschen gemacht. Der Mensch selbst aber ist der höchste Schlüssel über allen Teilschlüsseln, die er schuf und fand. Des Menschen kulturelle und geistige Schaffenskraft ist ebensowohl ein Sproß des Alls wie der gewaltigste Stern: aber sie ist viel bedeutsamer." Mit anderen Worten: Wenn man wissen will, was die Wirklichkeit ist, so sehe man nicht auf einen Nebelfleck, sondern auf die besten Menschen. Sie sind die wahren Offenbarungen der ewigen Ordnung und des Sinnes der Wirklichkeit.

Daß der Mensch zuletzt das Endergebnis der Entwicklung ist und der Schlüssel für den ganzen Vorgang — das ist kein phantastischer, sondern ein richtiger Gedanke. Da die Entwicklung der Prozeß ist, durch den Persönlichkeiten, freie Geister, die ihr Schicksal nach Wahrheit und Liebe formen, zum Leben kamen, haben wir Recht, wenn wir sagen, daß dies „der Selbstausdruck einer letzten kosmischen Geistesmacht ist, die über dem Entwicklungsprozeß steht und doch in jeder seiner Stufen enthalten ist".

Oder in anderer Beziehung „Natur ist die Vorhalle zur Kultur. Materielle und organische Entwicklung ist das Vorspiel zu des Menschen Ver-

wirklichung der Persönlichkeit in der Darstellung und Offenbarung sozialen, kulturellen Lebens. Daß das große Epos der Persönlichkeit heute noch unvollkommen entfaltet ist, ist ein Grund nicht sowohl für Pessimismus als vielmehr für Hoffnung".

Ein neueres Buch beginnt mit folgenden Worten: „Der Mensch ist ein Teil der Natur, nicht etwas ihr Entgegengesetztes. Seine Gedanken und seine körperlichen Bewegungen folgen denselben Gesetzen, die die Bewegungen der Sterne und Moleküle festlegen". Der erste dieser Sätze ist wahr, der zweite ist falsch. Die Handlungen des Menschen sind allerdings z. T. durch physische Faktoren bestimmt und gleichen insofern den Bewegungen von Atomen und Sternen. Aber zum Teil sind sie auch von Idealen geleitet. Das Unterscheidende an der Menschheit ist ihre Macht, Gesichte einer besseren Zukunft zu schauen und Mittel zu ersinnen, sie zu verwirklichen. Ueberdies haben die Ideale ihre Grundlage in der Natur. Haben sie sie nicht, so sind sie weder angemessen noch bedeutsam. Ideale sind keine Fremdlinge in der Welt: sie sind tatsächlich das einzige, was schon existiert auf dem Wege zur Existenz. Idealität ist in der wirklichen Welt; denn Ideale sind die Ziele der wirklichen Strebungen.

Unsere Entwicklung ist also zum Teil wenigstens von unseren Idealen bestimmt. Und diese stammen aus unserer Beschaffenheit. Wenn wir als konsequente Evolutionisten uns klar machen, daß der Mensch nichts Fremdes, sondern ein Kind des großen Prozesses ist, und daran denken, daß die Wirklichkeit zu solchem Ziel strebt, kommen wir zu einigen interessanten Schlüssen. Unser höheres menschliches Leben ist nur die Fortsetzung der Entwicklung vor der Geburt und der untermenschlichen Entwicklung. Leben ist in all seinen Formen Streben, in seinen höheren Formen wird es zum bewußten Streben, d. h. zur Sehnsucht. Die Frömmigkeit eines Traumes der Vollendung scheint das natürliche und notwendige Ergebnis organischen Strebens zu sein, das seiner selbst bewußt wird. Es liegt eine tiefe Bedeutung in Herbert Spencers Ausspruch, daß „die Macht, die sich im Bewußtsein manifestiert, nur eine andere Form der Macht ist, die sich jenseits des Bewußtseins manifestiert". Trotz der scheinbaren moralischen Indifferenz der Natur und trotz den Tatsachen, auf die Huxley seine Romanes lecture[1]) aufbaut: es gibt keinen Weg, dem Begriff der Wirklichkeit aus dem Wege zu gehen als eines Prozesses, dessen Ziel Vollendung ist. Solch eine Anschauung liegt beschlossen im modernen Naturalismus. Wir bestehen aus demselben Stoff wie die Welt auch, und nur in uns können wir ein inneres Bild der Dinge finden.

1) Evolution and ethics 1893.

Und hier müssen wir nun einer augenfälligen Einwendung begegnen. Es gibt, das ist wahr, viel Falsches und Unbrauchbares und es gibt manche Sackgasse und manchen tatsächlichen Rückschritt und Degeneration. Und dann gibt es positive Uebel. Die Entwicklung bringt nicht nur Heilige, Dichter und Propheten hervor, sondern auch wilde Menschenfresser. Es gibt zahllose Fälle von Parasitismus und sehr viele Beispiele für Unzweckmäßigkeiten. Das ist zuzugeben und bildet eine wirkliche Schwierigkeit. Niemals sind Gut und Böse ein Gleichartiges, obwohl derartige Begriffspaare uns auf diesen Gedanken bringen könnten. „Gut" ist ein Ausdruck für eine Wirklichkeit in einem Sinne, der für das Böse nie beansprucht werden kann. Wir sprechen von Krankheit und Gesundheit, aber während wir uns absolute Gesundheit vorstellen können, können wir uns keinen Organismus vorstellen, der zu hundert Prozent krank ist. Ein Organismus kann nicht vollständig verdorben sein und doch existieren.

So läßt sich wenig entgegnen gegen die Behauptung, daß ein Plato oder Newton ein angemessenerer Ausdruck für die Macht ist, die hinter der Entwicklung steht, als ein Reptil oder ein Regenwurm. Und die große Tatsache bleibt bestehen, daß das All Denker und Liebende hervorgebracht hat und in seinem tiefsten Wesen nicht wertloser sein kann als seine Kinder. Wir können nicht Werte zulassen und ihnen eine kosmische Begründung abstreiten. Trotz allen Schwierigkeiten dürfen wir sagen, daß die menschliche Natur in ihrer höchsten Entwicklung, in den Gesichten der Dichter und Seher, der Philosophen und Wissenschaftler, reine Natur ist; denn der Mensch ist kein Fremdling und nicht von außen her in das Reich der Natur hineingestellt worden. Er ist ein Produkt des Weltprozesses, und auch die schönste Eigenschaft, die er besitzt, ist nicht aus einer fremden Quelle geflossen. Die Philosophie gibt uns darüber Sicherheit, wie Dr. G. A. Gordon [1]) sagt: „Die menschliche Welt ist ein Gefüge von Gedanken, ein Gebäude von Liebe, ein Bauwerk, das immer mehr ansteigt zur Verantwortlichkeit und Rechtschaffenheit. Und es könnte nicht bestehen auf einem unvernünftigen, lieblosen und unsittlichen Grunde."

Die Völker der Welt brauchen bei ihrer Bemühung, sich nach dem großen Kriege wieder zu erholen, das, was Menschen immer gebraucht haben: einen gesunden Idealismus, eine Philosophie, die den Menschen ihre Begeisterung und Hoffnung nicht verdirbt, sondern Anspannung hervorruft, Kräfte erhält und Freude am Leben gibt. Der Naturalismus der gröberen Art, der so oft als Wissenschaft angesprochen wird, weil er in ihrem

1) Gordon ist weitbekannter Pfarrer an der congregationalistischen Old South Church in Boston.

Namen spricht, erklärt das Höhere als nichts anderes als einen Fall des Niederen. Für ihn ist die Lilie nichts anderes als der Mist, aus dem sie gewachsen ist. Der höhere, konsequente, logisch durchgedachte Naturalismus geht mit Aristoteles Hand in Hand. Auf die Frage: Was ist das Wesen der Natur? antwortet er: Betrachte die menschliche Natur! und auf die Frage: Was ist der Mensch? antwortet er, daß die Menschheit zu beurteilen ist nach ihren höchsten Erscheinungen. Der andere oberflächliche Naturalismus sagt: Kratze von einem Gentleman die Politur ab, und du findest einen Wilden! Der Naturalismus, der seinen Voraussetzungen konsequent folgt, versichert, daß man diesen Wilden nur aufmerksam anzusehen braucht, um in ihm die Fähigkeiten zu den höchsten Qualitäten angelegt zu finden, die im menschlichen Geschlecht erblüht sind. Wie Sokrates beruft er sich auf eine immanente Vernunft. Wie Jesus sucht und findet er in den geringsten Männern und Frauen eine natürliche Liebe zum Guten, die unberührt bleibt in einem schmutzigen und befleckten äußeren Leben. Daß der Mensch in seinem Besten, oder die menschliche Natur zu ihren höchsten Fähigkeiten aufgestiegen, eben Natur in einem vorgerückten Stadium der Entwicklung ist, daß eine von Wahrheit und Schönheit, Recht und Liebe beherrschte Persönlichkeit uns den Sinn der Welt erschließt, ihr Wesen und ihr Ziel erklärt, das ist mehr als ein poetischer Einfall. Wer diese Wahrheit zu würdigen weiß, der wird ermutigt und gestärkt werden durch die Ueberzeugung, daß wir in unserem Streben nach dem Höchsten nicht gegen die Natur der Dinge, sondern mit ihr arbeiten. Höchst bedeutend für Ethik, Poesie und Religion ist der neue Begriff von der Natur und vom Menschen, der heute Gestalt gewinnt. Jetzt erkennt man in der Geschichte die fortschreitende Offenbarung des Menschen. Ich möchte mir die Worte von Sir Henry Jones[1]) zu eigen machen: „Der Mensch ist dabei, seine eigene Natur zu entdecken und zu erkennen, wo sein wahres Wohl liegt, nach vielen Fehlern und um einen hohen Preis. Er kommt zu sich selbst durch seine Gespräche mit seinen Genossen und der Welt, indem er sie dabei versteht, und die große Entdeckung, die er, wie mir scheint, dabei macht, ist die, daß er Geist ist — ein Geist, auf Erkenntnis angewiesen, ein Wille, auf das Gute sich richtend und es findend, wo immer er es sucht, nirgends vom Geiste ausgeschlossen; er findet, daß die Welt darauf wartet, von seinem Geist durchforscht zu werden; und daß in ihm und in ihr eine ewige Güte gegenwärtig ist, die ihn zur Freiheit führt, und die zu erkennen und der zu dienen wahres Glück ist."

Der Mensch ist immer unvollkommen. Er ist immer er selbst und zugleich noch etwas mehr. Die Menschheit ist noch nicht am Ende, die höchsten Per-

1) Professor der Moralphilosophie in Glasgow (Schottland).

sönlichkeiten streben nach immer größeren Höhen. Der Mensch ist nichts Abgeschlossenes, sondern er ist im Werden. Dasselbe gilt von der Natur; sie hat ihre anorganische Seite: Gegenstand der Physik; sie hat Leben hervorgebracht: Gegenstand der Biologie; sie ist noch höher gestiegen, es gibt wirklich Persönlichkeiten, Geister, die an ihrer Entwicklung zusammenarbeiten und die nicht nur durch Hunger und Liebe in Bewegung gesetzt werden, sondern die danach streben, ihr persönliches Leben und das der Gesellschaft zu einer Welt des Ideals zu gestalten.

Leben ist ein unwiederholbarer aufsteigender Prozeß, eine Fortsetzung der Entwicklung, die uns so weit gebracht hat. Ein weiterer Fortschritt wird nur möglich sein durch gemeinsame Arbeit. Der menschliche Geist ist ein Faktor in seiner eigenen Entwicklung geworden; aber es ist wichtig, sich darüber klar zu sein, daß alle Bemühungen um menschliche Ideale nicht nur der Natur entsprechen, sondern im eigentlichen Sinne Natur sind. Der Geist des Menschen ist die Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes. Und so teilt sich der Geist des Alls in Wahrheit der Seele des Menschen mit. Entwicklung, untermenschliche und menschliche, ist der Selbstausdruck der Natur.

So müssen wir der Zukunft entgegengehen. Das Leben ist ein dauerndes Hineingehen ins Unbekannte. Wenn wir den Mut verlieren, das Vertrauen in unser menschliches Unternehmen, Friede und Vernunft in die Welt zu bringen, verlieren wir alles. Unser ganzes natürliches Leben ist ein Streben und eine Bewegung zum Besseren.

So verstanden endigt die Entwicklung nicht mit einem unlösbaren Welträtsel. Sie bringt Sinn in die Geschichte und macht dem Menschen die Welt zur Heimat. Er ist ein Kind der Welt, ein Ausdruck des aufsteigenden Lebens, das in seiner schöpferischen Kraft und Hilfsbereitschaft viele Probleme gelöst und über viele Schwierigkeiten in der biologischen Geschichte gesiegt hat. Es ist etwas von der Kraft in ihm, die die Entwicklung trägt. Seine Religion ist ein Gefühl, in der Welt zu Hause zu sein, sich eins zu fühlen mit den Trieben der schöpferischen Entwicklung. Er sieht in die Zukunft mit der Zuversicht, daß die Welt noch jung ist und daß das Beste noch bevorsteht. Wir leben nicht in abendlicher Götterdämmerung, vielmehr es ist früher Morgen, und die aufgehende Sonne hat eben erst die Gipfel der Berge mit ihrem goldenen Licht bestrahlt. Das Leben ist nicht nur Mechanismus oder Erinnerung, sondern Aufgabe. Es ist die Aufgabe der Philosophie, Licht auf unseren Weg zu strahlen und uns zu führen und zu leiten auf dem Wege des Fortschritts der Welt: dazu, daß wir unser Aeußerstes tun in der ersten Reihe an der Welt Werk.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Arseniew, N. v.: Die Kirche des Morgenlandes. 1926. 104 S. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter u. Co. (Sammlung Göschen).

Bohlin, Torsten: S. Kierkegaards Leben und Wirken, übers. v. Peter Katz. 1925. 243 S. Gütersloh, Bertelsmann. geb. M. 6.—.

Bösenberg, Friedrich: Willst Du gesund werden? 63 S. Ebingen, Botschafter-Verlag. M. 1.—.

Furche-Almanach auf das Jahr 1926. 190 S. Berlin, Furche-Vlg. M. 1.80.

Grützmacher, G.: Die Bedeutung der Selbstbiographie für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit. 1925. 18 S. Halle, Buchhdlg. d. Waisenhauses. M. 1.—.

Gunkel, Hermann: Die Psalmen. 4. u. 5. Lfg. 1925. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. Je M. 3.—.

Häberlin, Paul: Das Gute. 1926. 375 S. Basel, Kober C. F. Spittlers Nf. M. 6.40.

Headlam, Arth.: Jesus Christ in History and Faith. 1925. 232 S. London, John Murray.

Helden des Christentums. I, 1: Die Kirche der Märtyrer (hrsg. v. K. Kirch, S. J.). 4. A. 1925. 194 S. Paderborn, Bonifacius-Druck. M. 2.40.

Krebs, Engelbert: Dogmen und Leben. (V. Band I. u. II. Teil von „Katholische Lebenswerte".) I. 2. A. 1923, II. 1925. 1256 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. M. 17.80.

Lippa, Lazar von: Politische und kirchliche Einigung. 1926. 93 S. Berlin, S. Mittler u. Sohn. M. 4.—.

Paffrath, Tarsicius: Die Sekte der Ernsten Bibelforscher. 1925. 176 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. M. 4.—.

Peter, Heinrich: Das christologische Problem als Lebensfrage. 1925. 28 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. 1.10.

Pohl, Heinrich: Die katholische Militärseelsorge Preußens 1797—1888. 1926. 396 S. Stuttgart, Ferd. Enke. M. 30.—.

Roch, Martin: Kirche und Alkoholnot. 1925. 32 S. Hamburg 30, Neuland-Vlg. M. —.60.

Schian, Martin: Die Arbeit der evang. Kirche in der Heimat. 1925. 384 S. Berlin, Mittler u. Sohn. M. 11.—, geb. M. 13.50.

Schlund, P. Erhard: Ecce Mysterium. Die Wundmale des hl. Franz von Assisi. 85 S. München, Dr. Fr. A. Pfeiffer. M. 4.—.

Troeltsch, Ernst: Glaubenslehre. 1925. 384 S. München, Duncker u. Humblot. M. 13.—.

Verhandlungen des 1. Deutschen Ev. Kirchentages 1924, hrsg. v. Deutschen Ev. Kirchenausschuß. 1925. 300 S. Berlin-Steglitz, Ev. Preßverband für Deutschland.

Weiser, Arthur: Die Bedeutung des Alten Testaments f. d. Religionsunterricht. 1925. 31 S. Gießen, Töpelmann. M. 1.20.

Wendt, Hans Hinrich: Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum. 1925. 151 S. Halle a. S., Bhdlg. d. Waisenhauses. M. 7.—.

Wibbeling, Wilhelm: Martin Luther und der Bauernkrieg. 1925. 153 S. Schlüchtern, Neuwerkverlag. M. 2.—.

Windisch, Hans, Te tegenwoordige stand van het Christusproblem. 2. Aufl. 1925. 73 S. Assen (Holland), Van Gorcum u. Co.

Winkler, Robert: Das Geistproblem. 1926. 32 S. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 2.—.

Wißmann, Erwin: Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus. 1926. 120 S. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 6.60.

Gustav Auléns Theologische Gedankenwelt und ihre Beziehung zu deutscher Theologie[1].

Von

Privatdozent Lic. Theodor Odenwald in Heidelberg.

1. Schwedische und deutsche Theologie. Die schwedische Theologie steht beinahe in demselben Kreuzungspunkt des europäischen Kulturaustausches, wie die deutsche. Sie ist das eine Ende der von Süden nach Norden führenden Linie, und sie wird von den Wellen, die seit dem 18. Jahrhundert von Westen nach Osten sich bewegen, mitberührt. So ist es verständlich, daß die Lagerungsverhältnisse der schwedischen Theologie der Gegenwart den unsrigen ungefähr ähnlich geartet sind. Wie man in deutscher Theologie unter all denen, die nicht Untergang allein, sondern auch Umformung sehen, die Vergehen und Werden als Einheit zu fassen suchen, um eine neue Sinngebung vom Objekt her und zum Objekt hin ringt, sich in einer völligen Umwertung stehend weiß, die Akzente anders auf das Leben verteilt aus anderen Wertwirklichkeiten heraus, so auch in Schweden. Daß dabei dort die Pendelausschläge des schaffenden Geisteslebens geringer sind als bei uns, ändert an der Tatsache der Wende nichts. Wie bei uns die protestantische Theologie — in der katholischen liegen die Dinge anders,

---

1) Als Unterlage dieser Abhandlung dienen folgende Schriften G. Auléns: Den allmänneliga kristna tron, Stockholm 1923, 2. Auflage 1924 (zitiert als t.). I vilken riktning går nutidens teologiska tänkande? Stockholm 1921 (r.). Kristendomens själ, Stockholm 1922 (s.). Sekelskiftets teologi — en återblick, in Svensk teologisk kvartalskrift, häfte 1, 1925 (å). Evangelisk kyrklighet, Uppsala 1916 (ek).

trotzdem auch bei ihr eine Bewegung von innen her zu spüren ist — seit Beginn des 20. Jahrhunderts, und in weiterem Maße nach dem Kriege, an den Umgruppierungen im Geistesleben teilnimmt durch Neubesinnung auf die Aufgabe der Theologie, nicht ohne Berücksichtigung des Ertrags der Entwicklung des vergangenen Jahrhunderts und nicht ohne die Erfahrung und das Erleben des Endstadiums des verflossenen Geschichtsprozesses auf sich wirken zu lassen, so auch in Schweden.

Neubesinnung auf die Aufgabe der Theologie, Ueberlegung, wo wir selbst stehen, Versuche, das Objekt der Theologie, die Welt der Religion, und in ihr die Welt des Christentums, als unsere Religion, als ein „Daß“, aus dem wir leben, eindringender zu fassen und darzustellen, ist charakteristisch für die schwedische und deutsche Theologie der jüngsten Zeit. Aber hier wie dort bleibt diese theologische Selbstbesinnung an Vätererbe, Geistigkeit, Blut und Temperament gebunden, hier und dort muß die Theologie alle Willkürlichkeiten und Nur-Interessantheiten abstoßen, denn die theologische Entwicklung ist durch Objekt, Methode und Geisteshaltung, als inneres Objektberührtsein bedingt. Sie muß christliche Theologie sein, denn ihr ausschlaggebendes Objekt ist die Welt des Christentums, sie muß wissenschaftliche Theologie sein, denn sie hat Pflicht und Recht in der universitas literarum, und sie muß ihre Wurzeln in dem sie tragenden Fundament christlicher Geistigkeit haben, denn sonst hebt sie sich selbst auf. Deutsche und schwedische Theologie wird durch der Theologie Objekt, Methode, Geisteshaltung verbunden, aber nicht zu einer Uniformität, sondern im Eigenleben und Eigengestalten. Diesem Verbundensein in aller Mannigfaltigkeit gibt gerade jetzt die schwedische Theologie einen besonderen Akzent. Ihr seit Beginn dieses Jahrhunderts sich regendes Selbstbewußtsein wird geschlossener und sicherer. Es hat sich in der Svensk teologisk kvartalskrift ein eigenes Organ geschaffen, das der Erörterung theologisch-wissenschaftlicher Fragen dienen soll, gegenüber den mehr das Praktische und Kirchliche betonenden anderen theologischen Zeitschriften. Die eigene Perspektive soll heraustreten. Die schwedische Theologie will im europäisch-theologischen Konzert Mitspieler sein, dem die eigene Note nicht fehlt. „Die schwedische Theologie ist nicht länger

mehr bloß ein Ableger ausländischer Theologie", sagt das Vorwort dieser Quartalschrift.

Ein bedeutungsvolles Wollen, getragen von den beiden Landesfakultäten und in dieser Geschlossenheit verheißungsvoll. Es schneidet tief in die Geschichte der schwedischen Theologie ein. Man kann von einem beginnenden Neuanfang reden.

Die Basis dieses Selbstbewußtseins reicht über die Theologie hinaus. Man muß beachten, daß Skandinavien Wege sucht, die einen engeren wirtschaftlichen Zusammenschluß ermöglichen, um möglichste Unabhängigkeit von der europäischen Wirtschaftslage zu erringen. Man muß dieses theologische Streben in den Prozeß der nordischen Selbstbesinnung, in dem wirtschaftliche, nationale, kulturelle Tendenzen ineinander verwoben am Werke sind, hineinstellen, und es von da aus zu verstehen suchen. Dabei kommt für die schwedische Theologie selbst ein ihr Eigenbewußtsein verstärkendes persönliches Moment hinzu. Der schwedische Protestantismus hat in N. Söderblom einen weitausschauenden, tatkräftig gestaltenden Führer. Als Gelehrter und als Organisator protestantischer Kirchen- und Gemeinschaftsidee besitzt er nicht nur einen weltbekannten Namen, sondern er stellt in seinem Wirken eine der Hoffnungen des Gesamtprotestantismus dar. Für die schwedische Theologie verkörpert er die bis zu Luther zurückreichende lebendige Beziehung zu deutscher Theologie, und er schlug auch zu Anfang dieses Jahrhunderts die Brücken zur englischen. An seiner internationalen Geltung mußte die schwedische Theologie wachsen, Eigenzutrauen gewinnen, zur eigenen Leistung kommen.

Dieses in den neueren Veröffentlichungen immer mehr hervortretende Eigenbewußtsein der schwedischen Theologie, die durch die Kultur ihres Landes in den Prozeß europäisch-abendländischer Theologie hineingestellt ist, macht sich darin geltend, daß sie die europäisch-theologische Gedankenmasse aus eigener Perspektive sieht, den Problemen und Lösungen eine eigene Note verleiht. Glückliche Ansätze solch eigener Auffassung aus eigenem Sehen der Dinge liegen verschiedentlich vor, besonders innerhalb ethischer und religionssoziologischer Arbeit. Genannt seien A. Runestam und T. Bohlin. Der stärkste, umfassendste, architektonisch wohlgeformteste Aus-

druck dieses Strebens dürfte in den Werken G. Auléns zu erblicken sein. Deshalb soll versucht werden, seine theologische Gedankenwelt herauszustellen und nach ihrer Verbindung mit deutscher Theologie zu fragen. Nicht als eine nur interessante Aufgabe, sondern als eine notwendige. Wie der deutsche Wirtschaftler, als Theoretiker und als Praktiker, jetzt, nachdem in Deutschland die Wogen abzuebben scheinen, und die Welt sich trotz aller wirtschaftlichen Eigenbestrebungen auf die Wirtschaftskontinuität wieder besinnt, hinauszieht in alle Welt, um die Augen offen zu halten, wie und was in anderen Ländern gearbeitet wird, so muß der Kulturwissenschaftler und gerade der protestantische Theologe die Vielfältigkeit der Akzente, sein Objekt zu sehen, es auf sich wirken zu lassen und es wissenschaftlich darzustellen, kennen lernen. Wie der Wirtschaftler nicht einfach die Typisierung und Formung außerdeutscher Wirtschaft auf deutsche Verhältnisse übertragen kann, sondern gebunden bleibt an unsere wirtschaftlichen Gegebenheiten und Zusammenhänge, aber bereichernde Gesichtspunkte erhält, so kann auch der Theologe theologische Ergebnisse und Perspektiven nicht einfach übernehmen. Aber seine Blickrichtungen werden erweitert, und dadurch bahnt sich vielleicht auch für die protestantische Theologie aller Welt der Weg zur Einheit bei aller Vielgestaltigkeit und Mannigfaltigkeit an.

2. Auléns Richtlinien für die Theologie. Auléns theologische Arbeit der letzten Jahre beschäftigt sich eindringlich mit der Frage: wo steht die heutige Theologie? Um eine Antwort auf diese Frage zu erhalten, geht er vom Geschichtsprozeß der protestantischen Theologie aus. Von ihm aus müssen die Tendenzen und Bestrebungen der heutigen Theologie zu fassen und ihr Standort zu bestimmen sein. In starker Linienführung wird in „Kristendomens själ“ (S. 3—21) die ganze theologische Entwicklung skizziert und in 2 Teile, eine „alte“ und eine „neue“ Theologie, zerlegt. Die „alte“ Theologie wurde wesentlich im 16. Jahrhundert ausgestaltet, lebt aber mit großer und kleiner Modifikation noch heute zwischen uns. Ihr Gedankengebäude ist durch die Verbalinspiration und die Versöhnungslehre getragen. Die „neue“ Theologie beginnt wesentlich mit der Aufklärung und endet um die

Wende des 19. Jahrhunderts. Charakteristisch für sie ist, daß sie das Wesen des Christentums gewissen Grundgedanken in der Lehre Jesu gleichsetzt und daß diese Grundgedanken der Maßstab werden, nach dem das historische Christentum gemessen und beurteilt werden soll. Darin stimmen die Theologie der Aufklärung mit ihren drei Losungsworten: Gott, Tugend und Unsterblichkeit, und Harnacks „Wesen des Christentums" als das Ende dieser „neuen" Theologie, überein. Denn auch für Harnack bedeutet das Wesen des Christentums: Jesu Lehre: von Gott unserem Vater, den Menschen als unseren Brüdern, dem unendlichen Wert der Menschenseele.

In Hinsicht auf diese so gefaßte Entwicklung der Geschichte der Theologie bezeichnet Aulén den Standort der heutigen Theologie — dabei denkt er speziell an die englische, deutsche und skandinavische — zunächst allgemein dahin: die heutige Theologie steht nicht innerhalb der „alten" Theologie und nicht innerhalb der „neuen". Sie geht von einem Wendepunkt aus. Ist es aber so, dann ist es nötig, um uns selbst zu verstehen, diesen Wendepunkt sichtbar zu machen. Die Tendenzen, die diesen Bruch in der theologischen Entwicklung verursachen, müssen wir kennen lernen. Es sind ja Tendenzen unserer eigenen Theologie. Dieser Aufgabe unterzieht sich Aulén in ,,I vilken riktning går nutidens teologiska tänkande?". Wieder wendet er sich an die Geschichte, diesmal bei Ritschl „als der letzten großen theologischen Persönlichkeit mit Ausmaß" einsetzend (S. 6). Die Untersuchung schließt mit dem Resultat: im Ringen um die Religionsauffassung, in der Antwort auf die Frage nach der Offenbarung und in der Betonung des Christentums als Erlösungsreligion machen sich in der Zeit von Ritschl aus vorwärts und von uns aus rückwärts gesehen ganz andere Tendenzen geltend. Tendenzen von prinzipiell anderer Richtung und Art, so daß man daraus folgern muß: zwischen Ritschl und uns vollzieht die Theologie eine Umdrehung. Das erwachende Interesse für Metaphysik, Transzendenz, Mystik, die Wertung des Heiligen als „Hauptwort der Religion" bildet den Drehpunkt (S. 15). Die Wendung wird sichtbar in dem nicht mehr Verstehenkönnen, daß die Offenbarung historisch isoliert ein einmaliges Geschichtsfaktum in der Vergangenheit sein soll, mit dem Zweifel an dem dynamischen Evolu-

tionismus und mit dem Vermissen der Tiefe in dem weithorizontigen religionsgeschichtlichen Denken.

Damit beginnt eine Neuentwicklung, die nicht mehr in der „alten“ und „neuen“ Theologie steht, die eine Abwendung von der uns unmittelbar vorhergehenden Theologie bedeutet. Aus dieser Lage der Theologie erwächst Aulén die Forderung, dieses neue theologische Wollen nicht ufer- und ziellos treiben zu lassen, sondern seine Richtung zu bestimmen. Es ist eines seiner Hauptanliegen, die Richtung für die Weiterentwicklung der Theologie zu fixieren und den gegenwärtigen theologischen Tendenzen und Bewegungen ein Ziel zu geben.

Von größter Wichtigkeit ist nun, wie Aulén sein Wollen durchführt. Nach welcher Richtung und auf welches Ziel hin soll sich die heutige Theologie bewegen? In „Kristendomens själ“ findet sich ein kurzgefaßtes theologisches Programm: „Wir müssen positiver sein als die alte Theologie und radikaler als die sog. neue“ (S. 9). Diese Formulierung ist aus dem Zusammenhang der Schrift, in der sie steht, zu verstehen. Sie ist durch die Ergebnisse der Skizzierung der Geschichte der protestantischen Theologie bedingt. Aber für die Motive dieses Programms und für seinen Inhalt ist sein Standort nur Rahmen. Aulén will keinen Versuch auch nur andeuten, daß die Richtung für die heutige theologische Bewegung durch einen irgendwie zusammenkombinierten Kompromiß zwischen „alter“ und „neuer“ Theologie gewonnen werden soll. Das hier angegebene Programm ist an der Aufgabe der Theologie orientiert. Diese Aufgabe selbst ist nicht etwas willkürlich wechselndes, ihr Vollzugsrahmen ist durch das Objekt der Theologie, die Welt des Christentums, bestimmt und abgemessen. Die Theologie hat die Aufgabe: „nicht Leben zu geben, sondern die Lebensbedingungen des Glaubens klarzulegen, den Sinn und Inhalt des Glaubens herauszustellen“, „teils durch Hinwegräumen der Hindernisse, die auf dem Glaubenswege liegen, teils durch Mithilfe den Glaubensreichtum besser zu verstehen“. Die Orientierung an der Aufgabe der Theologie ist der übergeordnete Gesichtspunkt für die Gewinnung dieses Programms. Auch sein Inhalt hat gar nichts mit einem Kompromiß zwischen „alter“ und „neuer“ Theologie zu tun. Das Programm ist

weiter angelegt und tiefer gefaßt: „die Theologie baue auf des Geistes Wirklichkeitsgrund und spreche über geistige Dinge in geistiger Art, nicht abstrakt und wirklichkeitsfremd“, d. h. positiver sein als die „alte“ Theologie; und „wir müssen wirklich versuchen, den Gehalt des Christentums vom Christentum aus zu sehen und ihn wissenschaftlich darzustellen“, d. h. radikaler sein als die „neue“ Theologie (s. S. 9).

Eine Weiterführung dieses Programms, eine inhaltliche Verdeutlichung und zugleich wieder eine Aufnahme und Durchgestaltung der in r. geäußerten Gedanken gibt der Artikel: Sekelskiftes teologi — en återblick“. Handelt es sich in r. darum, aufzuzeigen, daß die gegenwärtige Theologie keine geradlinige Weiterentwicklung der ihr vorhergehenden ist, daß andere Tendenzen in ihr wirksam sind, so will å. das schon in s. im Ansatz allgemein vorliegende Programm inhaltlich fester fassen. Die Tendenzen der heutigen Theologie erhalten hier ein bestimmtes Ziel: eine Neuauffassung des Christentums zu gewinnen, eine dynamisch-dramatische (å. S. 73), die Gemeinschaftsidee des Christentums zum Ausdruck zu bringen (å. S. 75) und aus religiöser Perspektive ihren Weg zu nehmen (å. S. 78).

Wie das theologische Programm: wir müssen positiver sein als die „alte“ Theologie und radikaler als die sog. „neue“, seinem Ort der Darlegung entsprechend, von einer Zusammenfassung des Gesamtprozesses der Geschichte der Theologie aus formuliert wurde, so werden hier, in å., die Richtlinien für die Weiterentwicklung der Theologie von der Theologie unserer Jahrhundertwende aus aufgezeigt. Die Weiterentwicklung der Theologie ist zunächst durch den Gegensatz zu der ihr vorhergehenden bestimmt. Seit Schleiermacher, und speziell in der Theologie unserer Jahrhundertwende, war die Auffassung des Christentums dynamisch-evolutionistisch. Dabei verlor die in monistischer Weltanschauung eingespannte Theologie den aus dem Christentum stammenden Blick: Gott siegt über die Gegensätze. Ferner büßte in der uns unmittelbar vorhergehenden Theologie die Lebenssphäre des Christentums als persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott insofern von ihrem Inhalt ein, als sie in Individualismus ausmündete. Der „Lebenskreis des Christen-

tums" wurde der isolierte Einzelne, die christliche Gemeinschaftsidee wurde nebensächlich betont. Schließlich wurde das Objekt der Theologie aus ethischer Perspektive betrachtet. Die Ethik war das Forum, vor dem die Welt des Christentums beurteilt wurde. Die Moral des Christentums war allein seine Verifikation. Dabei kam die religiöse Perspektive, daß die Lebensgemeinschaft mit Gott der Brennpunkt des Christentums ist, zu kurz.

Doch die Bedeutung dieser Herausstellung der Richtlinien für die Weiterführung der Theologie liegt nicht darin, daß Aulén im Wendepunkt der Theologie stehen bleibt und von ihm aus Direktiven für die Weiterentwicklung gibt. Dann würde es sich nur um eine Gegensatzorientierung zwischen der gegenwärtigen Theologie und der ihr vorhergehenden, die durch einen Umdrehungswinkel voneinander getrennt sind, handeln. Dadurch wäre die gegenwärtige Theologie nur ein Pendelschlag nach der anderen Seite und ihre Entwicklung, Kraft und Richtung schon bestimmt durch die ihr vorhergehende Theologie. Das will Aulén gerade nicht. In seinem angeführten kurzgefaßten Programm: „wir müssen positiver sein als die alte Theologie und radikaler als die neue", liegt schon die Tendenz, über die wechselseitige Etappenorientierung hinauszukommen. Er geht auch nicht den Weg einer Reduktion auf ein theologisches Programm von überragender Bedeutung, er will auch nicht die Nachzüchtung einer religiösen Epoche, die durch ihren Eigenwert innerhalb der Geschichte des Christentums besonders herausgetreten ist. Die Theologie soll primär an ihrer Sache, am Christentum, speziell am „Lebenskreis des Christentums" orientiert sein. An der Aufgabe der Theologie ist, wie wir sahen, sein theologisches Programm orientiert, die Aufgabe selbst aber an der Welt des Christentums, als dem Objekt der Theologie. Diese Tendenz, vom Christentum aus die Blickrichtung zu nehmen und auf das Christentum hinzuführen, wird in å., das die Erörterung über die Richtlinien der Theologie abschließt, übergreifende Norm. Aus dieser Perspektive stammen die unter dreifachem Gesichtswinkel gesehenen Richtlinien: die Forderung nach einer neuen Auffassung des Christentums, nach einer religiösen Perspektive für die Theologie und nach der Berücksichtigung der christlichen Gemeinschaftsidee.

Sein theologisches Denken, das der gegenwärtigen Theologie, die sich von der ihr unmittelbar vorhergehenden durch andere Tendenzen und Motive abhebt, Richtlinien und Zielpunkt ihrer Entwicklung zu geben sucht, dringt darauf, daß die Theologie aus der Selbstbesinnung über ihr Objekt ihre Wegrichtung und ihr Ziel ins Auge fasse. Das ist das Programm Auléns für die heutige Theologie. Die Theologie soll am Christentum orientiert sein, als an ihrem Objekt, das ist die Richtung, die Aulén der Theologie gibt, und sie soll den christlichen Glaubensreichtum aufzeigen, das ist das Ziel, das er ihr setzt.

3. Die Auswirkung dieser Richtlinien. Die Tendenz dieser theologischen Gedankenwelt verlangt nach Auswirkung und Stoffgestaltung. Aulén bleibt nicht nur bei seinem Programm stehen, sondern strebt es zu verwirklichen. Ansätze hierzu finden sich in allen angegebenen Schriften, bald nur kurz gestreift, bald weiter ausgeführt wie in r. und å. All dieses Formenwollen drängt und mündet in „Den allmänneliga kristna tron“ [1]).

Auléns Dogmatik stellt den Stoff so dar, daß sie die von ihm der Theologie gestellte Aufgabe von ihrem Teil aus zu lösen sucht, und zwar aus den Richtlinien heraus, die er der Theologie gegeben hat. Die prinzipielle Grundlegung und die inhaltliche Gestaltung sind durch die seiner theologischen Gedankenwelt Richtung gebenden Tendenzen beherrscht und zusammengeschweißt. Die Gesamtperspektive ist eine religiöse: was das „Glaubensauge“ sieht, soll wissenschaftlich dargestellt werden (S. 76), aber von einer Theologie, die eine dynamisch-dramatische Auffassung vom Christentum hat, und die die persönliche Lebensverbindung mit Gott im christlichen Gemeinschaftsgeist stehen und lebendig sein läßt.

---

1) Eine Darlegung des reichen Inhalts dieser Glaubenslehre kann nicht gegeben werden. Es können auch die Auswirkungen der Tendenzen seiner theologischen Gedankenwelt nicht aus der Inhaltsfülle heraus zur Darstellung kommen, sondern wir müssen uns beschränken, einzelne Punkte innerhalb der prinzipiellen Grundlegung, wie der Inhaltsformung hervortreten zu lassen. Dabei sei auf Auléns Selbstanzeige: „Hauptgedanken einer schwedischen Glaubenslehre“, ZThK 1924, Heft 4 verwiesen. Die Zitate werden nach der 1. Aufl. gegeben, die 2. bringt keine wesentliche Aenderung.

In seiner Selbstanzeige sagt Aulén: „Hätte ich deutsch geschrieben, so hätte ich vielleicht dem Buch den Titel: „Der Sinn des Glaubens“ gegeben“ (S. 296). Dieser Hinweis ist Schlüssel zum Verständnis seiner theologischen Gedankenwelt und zu seinem Werk. „Diese Aufgabe, den Sinn des Glaubens zu erfassen, muß rein gehalten werden: keine Vermischung mit religionsphilosophischen, apologetischen oder dogmengeschichtlichen Aufgaben. Es gilt nur, den lebendigen Glauben zu verstehen, die Gesichtspunkte des Glaubens so klar wie möglich hervortreten zu lassen und in systematischem Zusammenhange darzulegen“ (Selbstanzeige S. 296, vgl. t. S. 77 bis 88). „Dolmetscher des christlichen Glaubens zu sein“ (t. S. 77), des Glaubens „Sinn“ zu ergründen (t. S. 76), ist sein Bestreben. Den Inhalt und Sinn des Glaubens wissenschaftlich darzustellen, ist der Zweck seiner Dogmatik.

Das Verhältnis von „Glaube“ und „Glaubenswissenschaft“ zu klären, dient der 108 Seiten umfassende einleitende Teil seiner Glaubenslehre. In ihm werden die Prinzipien erörtert. In unserem Zusammenhang wollen wir zwei Fragen herausgreifen: wie sieht das „Glaubensauge“ das Christentum? und wodurch ist der Sehwinkel dieses „Glaubensauges“ bedingt?

Aulén schließt sich dem Losungswort der Reformation an: der Glaube ist Ausdruck für das christliche Gottesverhalten. Daraus ergibt sich für das „Glaubensauge“: das Christentum ist ein Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch, in dem Glaube und Offenbarung korrespondierende Begriffe sind. Der Glaube hat seinen Grund in der Gottesoffenbarung und die Gottesoffenbarung zeigt sich für das „Glaubensauge“ (t. S. 9 ff.). Ihm ist das Christentum eine lebendige Geistesmacht, als kontinuierliches Geistesleben existierend, und die Offenbarung ist nicht eingezwängt in einen begrenzten Zeitabschnitt, sondern aktive Tat Gottes, die den Menschen fortgehend überwältigt und bezwingt (t. S. 20 ff.). „Die Offenbarung ist nicht lokalisiert in einem Stück vergangener Geschichte!“ (r. S. 33). „Eine Theologie, welche nur steht und zurücksieht, soll gleich Loths Frau in eine Salzsäule verwandelt werden“ (r. S. 34). „Aller Christenglaube ist Gottesglaube, aller Christenglaube ist ein Glaube auf Gott und ihn allein“ (t. S. 10), „Gott ist

A und O, Anfang und Ende" (t. S. 11), aber der Christenglaube ist konzentriert um Christus, ist Christusglaube. Der Gottesglaube erhält im Christusglauben seine Vervollkommnung (t. S. 57, vgl. t. S. 200 ff.). Zu diesem Sehwinkel gelangt das „Glaubensauge" durch die primäre und ausschlaggebende, aber nicht ausschließliche Orientierung an der Bibel. Diese wird als Zeugnis der Kirche und der Christenheit aufgefaßt. Ein Zeugnisstrom zieht durch die Geschichte des Christentums, in ihm liegt die Bibel, aus ihm sprechen die großen religiösen Persönlichkeiten vergangener und neuer Zeit. Er gibt dem „Glaubensauge" den Sehwinkel.

Dieser Erörterung, wie das „Glaubensauge" aus seinem Sehwinkel das Christentum sieht, schließt sich der Hauptteil der Glaubenslehre an. In ihm wird dargestellt, was das „Glaubensauge" schaut. Dieser Hauptteil ist dreifach gegliedert: Der Heilige, Die Heiligung, Die Gemeinschaft der Heiligen.

Wir fragen, wie wirken sich in dieser Darlegung des Glaubensinhaltes die theologischen Tendenzen Auléns aus? Als übergreifende, allesumfassende Tendenz seines theologischen Denkens ergab sich uns: die Theologie muß vom „Lebenskreis des Christentums" ausgehen, tut sie das, so erhält sie eine dynamisch-dramatische Auffassung vom Christentum, und muß für sich eine religiöse Perspektive fordern.

Im „Lebenskreis des Christentums" handelt es sich primär um Gott, der mit dem Einzelnen in Verbindung tritt, aber nicht mit dem isoliert Einzelnen, sondern dem, der empfangend und gebend durch die christliche Gemeinschaft lebt. Aus dieser christlichen Erfahrung ist die Glaubenslehre gegliedert. Ihr erster Teil stellt die Welt des Heiligen (der Heilige), so wie sie das „Glaubensauge" sieht, dar. Dabei ist der Heilige ein mit Gott synonymer Ausdruck (t. S. 110), der aber den Inhalt Gottes nicht ganz wiedergibt, sondern nur den transzendent-mysteriösen Hintergrund, aus dem dem „Glaubensauge": Gott ist die Liebe herausstrahlt. Gott ist die Liebe, die sich in der einheitlichen Tat der Schöpfung, des Gerichts, der Vollendung auswirkt (t. S. 140, 147, 153). Das ist das Wesentliche für das „Glaubensauge". „Hat die Theologie nichts von der Liebe auszusagen, so bleibt alle Lehre von Gott abstrakt" (s. S. 20). Im zweiten

Teil realisiert der Heilige die Heiligung: Gott stellt die Gemeinschaft zwischen sich und den Menschen durch das Lebenswerk Christi, als ein Vollendetes, Vollbrachtes und ständig Weiterwirkendes her (t. S. 180). Der dritte Teil handelt von der Kirche als der Gemeinschaft, in der sich die Heiligung vollzieht. Die Kirche ist der geistige Lebenszusammenhang mit Gott, seines Geistes Gemeinschaftsschöpfung, lebendig in der historischen Kirchengemeinschaft, aber nicht mit einer zu identifizieren (t. S. 265, 271, 317, 332, vgl. auch å. S. 75, 77, ek. S. 5 ff., 47 ff.).

In dieser Gliederung dessen, was das „Glaubensauge" sieht, kommt der „Lebenskreis des Christentums" dadurch zum Ausdruck, daß alles von Gott her und zu Gott hin dargestellt wird. Gott ist Zentralpunkt, alles ist auf ihn hin zu beziehen. Die anderen Tendenzen, die in den alles tragenden Grund hineinverflochten sind, klingen in dem Versuch, den christlichen Glauben in der Bewegung und dem Wechsel von Gott her und zu Gott hin aufzuzeigen, immer mit. Die dynamisch-dramatische Auffassung des Christentums kommt besonders in der Darlegung des Gott-Weltverhältnisses zur Geltung (t. S. 161 ff.). Gott der Schöpfer wirkt im Dasein, darin seine Liebe kämpft, das wieder zu gewinnen, was ihr entgegen steht (vgl. å. S. 73—75). Der Dualismus wird kräftig betont: die Sünde steht dem göttlichen Willen entgegen. „Gott will nicht alles, was geschieht, aber er will etwas mit allem, was geschieht" (Selbstanzeige S. 303, t. S. 162). Diesen Dualismus wegerklären zu wollen, widerspricht der christlichen Lebenserfahrung, nur das „Glaubensauge" sieht eine letzte Ueberwindung im Schöpfer- und Erlöserglauben.

Die geforderte religiöse Perspektive ist durchgehend zu spüren. Sie kommt in dem übergreifend methodisch eingeführten „Glaubensauge" zur Geltung. Durch sie wird das Heilige zum „Hauptwort der Religion" (t. S. 17). „Ueberall, wo wir vor ein unbedingt Heiliges gestellt werden, da ist Offenbarung", „keine Religion existiert ohne Relation zu einem Heiligen, ohne das Heilige vom Profanen zu scheiden" (r. S. 15, vgl. r. S. 27—30). Aus religiöser Perspektive, aus der inneren Gewalt des Glaubens, wird der Glaube als in sich selbst stehend gesehen (t. S. 79). Er ist unabhängig von den

Resultaten der Natur- und Kulturwissenschaft (t. S. 80 ff.). „Das Präsens ist das eigentliche Tempus des Glaubens“ (Selbstanzeige S. 299). „Mein Vater wirkt.“ „Das Präsens ist Tempus des Glaubens, nicht das Perfekt“ (r. S. 35). Die religiöse Perspektive macht in der Stellung zur Bibel die mechanistische Tradition (Verbalinspiration), die Versteifung auf das historische Jesusbild (Historizismus) unmöglich (vgl. Selbstanzeige S. 297 f., t. S. 90—94). Daß Aulén aus der Diskussion über die Eigenschaften Gottes herausführen kann, daß die Fragestellung nach Gott bei ihm in einer anderen Ebene liegt, ist Resultat dieser Forderung. „Jede Aussage von Gott ist eine Aussage seiner Liebe“ (Selbstanzeige S. 302). Ueberall wird versucht, im Begrifflichen religiöse Tönung und Klang mitschwingen zu lassen. „Die Sünde ist ein Begriff, der in religiöse Umgebung gehört“ (t. S. 219), sie bedeutet Brechung der Lebenseinheit mit Gott, verkehrte Willensrichtung der Egozentrizität, die durch die im Glauben existierende Sündenvergebung und Lebensgemeinschaft mit Gott aufgehoben wird. Es darf nicht übersehen werden, daß die Lehre von den letzten Dingen, vom „Glaubensauge“ aus gesehen und dargestellt, formale und inhaltliche Veränderung findet. Sie steht nicht als letzte Anhängung in der Dogmatik und wird nicht in der Form der nacheinander aufgezählten Punkte abgehandelt. Das Drängen Auléns: hinter die Ausdrucksweise, hinter die Worte und Lehren zurückzugehen, den religiösen Kerngehalt wirklich zu fassen, ihn von aller zeitbedingten jeweiligen Ueberkleidung zu befreien, stellt die „letzten Dinge“ unmittelbar mit Gott in Beziehung: seines Geistes Gemeinschaftsschöpfung greift auch über die Lebensgrenzen hinaus.

Auléns Glaubenslehre ist nach seinem theologischen Programm gestaltet, in ihr wird dieses Programm Wirklichkeit. Die in dem Ringen um die Richtungslinien und das Ziel der Theologie erreichte Geschlossenheit gibt der Glaubenslehre diese Einheitlichkeit. Sie ist ein Werk aus einem Guß, ohne Brüche sei es methodischer oder inhaltlicher Art. Das Ausschlaggebende in dem Ringen um die Tendenzen für Richtungslinien der Weiterentwicklung der Theologie: daß diese Richtungslinien orientiert sein müssen an der Aufgabe der Theologie, diese selbst aber an dem „Lebenskreis des Chri-

stentums", wirkt sich in der Dogmatik dahin aus: daß die Inhaltsdarstellung dessen, was das „Glaubensauge" sieht, aus der prinzipiellen Erörterung über den Sehwinkel des „Glaubensauges" herauswächst, diese aber zu nichts anderem dient, als den Weg frei zu machen, und so an ihrem Teil schon mitzuhelfen, den Sinn des Glaubens darzustellen und zu verstehen. In den „Tendenzen" wird die Aufgabe innerhalb von drei konzentrischen Kreisen, deren Mittelpunkt der „Lebenskreis des Christentums" ist, gelöst. In der Darstellung des Glaubensinhaltes haben wir wieder drei konzentrische Kreise, deren Mittelpunkt das Gottesbild ist. Das Gottesbild ist aber auch Mittelpunkt des „Lebenskreises des Christentums". So greift alles ineinander über und wird alles letzten Endes vom Gottesbild beherrscht, von ihm aus und zu ihm hin wird alles durchdacht.

Das Tragende dieser theologischen Gedankenwelt ist die Einsicht, daß der Sinn der Religion nicht mit Mitteln der Wissenschaft zu fassen ist. Alle Objektivierungsversuche der Religion, seien sie von der Psychologie aus unternommen oder liegen sie in einem dogmatischen Fürwahrhalten einer rationalen Erkenntnis, führen nicht zum Ziel. Von dieser Einsicht aus beurteilt Aulén den Geschichtsprozeß protestantischer Theologie. Sie selbst ist doppelt verursacht: einmal durch die Beherrschung der wissenschaftlichen Methodik, die Aulén die Grenzen der Wissenschaft scharf sehen läßt. Dadurch wird von vornherein vermieden, daß der Sinn der Religion durch ein ihr Fremdartiges erschlossen werden soll. Dann durch Auléns persönlichen Christenglauben.

Man geht wohl nicht fehl, zu sagen, die theologische Gedankenwelt Auléns will gar nichts anderes als Dienerin seines christlichen Glaubens sein. Jede spekulative Ausgestaltung des theologischen Denkens liegt ihm fern. Sie ist nur Hilfe, Mittel den Glaubensreichtum darzustellen. Eine in sich geschlossene Welt ist diese Theologie. Aus dem Christentum empfängt sie ihr Leben, und mit einer aus dem Sinne der Religion gewonnenen Methode sucht sie das Christentum selbst wieder als gegenwärtiges Leben zu fassen. Welche von den angegebenen Schriften man auch liest, alle sind von dem gleichen Wollen beherrscht, dem Christenglauben eine möglichst

adäquate Theologie zu geben. So entsteht eine ungemein persönliche Theologie. Alle herkömmlichen Begriffe, Formeln und Terminologien sind in ihr angewendet, aber sie sind immer mit aus dem Christentum geschöpftem Leben gefüllt. Die theologischen Fragen und Probleme werden auf die christliche Zentralfrage, die Gottesfrage, bezogen, und von da aus zu einer Lösung geschritten. Auléns theologische Gedankenwelt kreist um Gott, wie ihn sein durch den christlichen Zeugenstrom geschärftes Auge sieht. Von der Gottesfrage aus rollt er die Theologie auf, um ein theologisches Gebäude zu errichten, dessen Fundament die Gottesfrage ist. Dieses Fundament bestimmt allein den Bau.

4. Aulén und die deutsche Theologie. Es gibt keine schwedische Theologie ohne Beziehung zu deutschem theologischem Denken. Das liegt in der Gegebenheit der Dinge, wie sie der erste Abschnitt dieser Abhandlung anzudeuten versuchte. So ist auch Aulén mit deutscher Theologie verwachsen. Aber er kennt auch die englische und amerikanische, wenn er auch nicht so mit dieser verbunden sein dürfte, wie mit der deutschen.

Man müßte weit zurückgreifen, um die Beziehung dieser beiden in der Tiefe zu fassen. Luther wäre zunächst zu nennen, dann Kant und Schleiermacher. Die religiös-theologische Grundbetrachtung Luthers: nur durch und im Glauben gewinnt der Mensch ein Beziehungsverhältnis zu Gott, Glaube und Gott gehören zu Haufe, ist die theologische Grunderkenntnis Auléns, auf ihr ist seine Theologie aufgebaut. Die Einsicht Kants: Gott und seine Welt ist rationaler Erkenntnis nicht zugänglich, hierzu ist ein anderes Organ notwendig, teilt Aulén. Er gestaltet seine Theologie darnach, die aber dem Kantschen Versuch: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" diametral gegenübersteht. Mit Schleiermacher ist er verbunden durch die Ueberzeugung, daß der Frömmigkeitsgehalt hinter den Lehrsätzen und Meinungen liegt, daß man hindurchstoßen muß durch die Umhüllungen und das Fremdartige, das die historischen Erscheinungsformen der Religion umgibt, daß man das zeitbedingte „Wie" abtragen muß, um zum „Daß" zu gelangen. Dagegen lehnt er die philosophisch-spekulative Denkrichtung Schleiermachers ab. Der Weg würde uns weiter führen durch

das 19. Jahrhundert, bei Ritschl und Frank wäre besonders zu verweilen.

Diese Linie des Verhältnisses Auléns zu deutscher Theologie herauszuarbeiten, ist hier unmöglich. Wir müssen bei der jüngsten Gegenwart bleiben. In dieser Fragestellung soll die Aufgabe so gefaßt werden, daß wir einzelne Punkte, die dem theologischen Denken Auléns das Gepräge geben, herausgreifen, und die Beziehungslinien zu deutscher Theologie herstellen.

Auléns theologische Gedankenwelt läuft zunächst parallel den Tendenzen deutscher Theologie, die als neue Bahnen im theologischen Entwicklungsprozeß um die Jahrhundertwende herum einsetzten. Charakteristisch für sie ist: man strebte aus den Schulgruppierungen der Theologie des 19. Jahrhunderts, durch die man sich unterschied und befehdete und in deren Rahmen man weithin dachte, heraus. Verursacht war diese Sprengung der Verbände oder die Umlagerung des Denkens, wo man den äußeren Rahmen noch bewahrte, durch andersgeartete Motive und Tendenzen, die sich in der Theologie geltend machten. Diese theologischen Tendenzen standen selbst wieder in größeren geistigen Zusammenhängen, deren treibende Kräfte dahin zusammenzufassen sind: man suchte aus der Geistesmechanisierung und der Relativierung der geistigen Welt herauszukommen.

Für die Theologie war am Ende des 19. Jahrhunderts die Lage eine solche: die Welt der Religion war in Frage gestellt, der christliche Gottesgedanke unterstand der Relativierung, die geistig-ethische Persönlichkeit war durch die Technisierung nur noch Idee. Gegen diese Situation reagierte in der Theologie: die seit 1900 anschwellende antiintellektualistische Welle (Bonus, J. Müller u. a.), der Zug zur Metaphysik (Wobbermin stellte 1901 schon die These auf: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich). Naumann und in anderer Art auch Herrmann griffen die brennende Frage: wie können wir gegenwärtig Christen sein? auf und suchten sie zu beantworten. Gegenüber der Infragesetzung der Religion betonte Windelband, daß es sich in ihr um mehr handelt, als um „ein Erkennen, ein Leben, ein Gestalten", in ihr steckt „ein Moment des Uebergreifens, des Hinausragens über jene „weltlichen" Kulturfunktio-

nen ..." [1]). Auch Schaeders theozentrische Theologie [2]), „eine Auseinandersetzung mit den maßgebenden Theologieformen des 19. und 20. Jahrhunderts", ist aus der Zeit ihrer Abfassung zu sehen und bedeutet eine Frontstellung gegen den Relativierungsprozeß. In der Theologie soll sie durch die theozentrische Methode zum Ausdruck kommen.

Betrachtet man diese Tendenzen der Theologie, von denen nur das angeführt wurde, was mit unserer Fragestellung in direkter Beziehung steht, so muß man sagen, die Krisis war damals schon gesehen, die Forderung auf Scheidung und Entscheidung damals schon erhoben, die Wege zur Ueberwindung der Krisis damals schon begangen. Durch den Zweifel an dem Totalitätsanspruch des rationalen Wissens trat man dem Relativierungsstreben entgegen. Durch die Betonung des Transzendenzanspruchs der Religion suchte man ihrem Sinn gerechter zu werden und sie von dem Nur-Verhaftetsein in der Immanenz der bedingten und endlichen Welt zu befreien.

Diese neuen Bahnen theologischen Denkens wurden durch den Krieg mit all seinen Folgen auf geistigem und wirtschaftlichem Gebiet erweitert und vertieft. In der Kriegs- und Nachkriegszeit zerbrach der Glaube an die Menschheit, der im 19. Jahrhundert den Gottesglauben verdrängen sollte, und der Bankrott des Menschengeistes führte da zur Leere, wo alle Gottesahnung nur in der Immanenz stecken geblieben war. Das war die Situation, in der sowohl Ottos Konzeption „Das Heilige", wie Barth, Gogarten wirken mußten und das gesteigerte Interesse für die okkulte Welt erwachen konnte.

Die Frage, wie die Beziehungslinien zu Aulén gezogen werden müssen, dürfte jetzt leicht zu beantworten sein. Er steht in diesen Bahnen deutscher Theologie, die als Neubesinnung der Theologie bezeichnet wurden. Er teilt den Zug zur Metaphysik, zieht aber zugleich scharfe Grenzen: die Theologie kann und darf nicht ausgehen

---

1) W. Windelband, Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie 1902. In Präludien, 4. Aufl., Tübingen 1911, Bd. II, S. 274.

2) E. Schaeder, Theozentrische Theologie, Leipzig, historischer Teil Bd. I. 1909, syst. Teil Bd. II. 1914.

von einem metaphysischen System, selbst wenn es der Religion zugänglich ist, sonst hat sie einen fremden Grund. Sie muß sich hüten vor metaphysischer Terminologie, die, wenn man die Geschichte befragt, immer für das Glaubensleben undienlich gewesen ist. Er erkennt nur eine metaphysische Position an, die aus dem Glaubenssinn des Glaubens herauswächst und nicht ein Labyrinth der Spekulation, das von dem Lebensinteresse des Christentums abführt, heraufbeschwört. „Wir brauchen Glaubensmetaphysik, die die Sprache des Glaubens spricht", diese Formulierung Ekelunds übernimmt Aulén (r. S. 18 ff.). Er vertritt das irrationale Moment in der Religion, als das Paradoxale, Mysteriöse, Unaussagbare, aber nur sofern dadurch angedeutet wird, daß „der Menschengedanke nicht Gottes ewige Gedanken denkt". Er vertritt das Irrationale als eine Gegensatztendenz zu all den Versuchen, die Religion in ethische oder logische Kategorien einzufangen. Zu dieser negativen Einstellung tritt aber auch eine positive: wenn der christliche Glaube von Gott als der Liebe spricht, als dem Wesentlichen, was von Gott überhaupt ausgesagt werden kann, so heißt das: Gott ist uns nahe, aber auch da bleibt das Paradoxe. Auléns Betonung des Irrationalen steht also im Gegensatz zu allem credo, quia absurdum, in ihr handelt es sich um den Lutherischen Gedanken des deus absconditus (r. S. 25 ff.).

„Es kann nicht eine rational durchgeführte Erklärung vom Verhältnis Gottes zum Weltlauf geben. Tausendmal lieber wollen wir mit Luther die Rätsel ungelöst stehen lassen, als daß wir eine Erklärung geben wollen, die die tiefste christliche Lebenserfahrung eigentlich nur wegerklärt" (Selbstanzeige S. 303). Mit diesem Satz schließt sich Aulén den Bahnen deutscher Theologie an, die weiß, daß in der Frage der Religion eine Horizontale und eine Lotrechte dauernd ineinander greifen, daß uns dadurch Rätsel aufgegeben werden, die aber nicht zu lösen sind, indem man nur die Horizontale in der Religion sieht, wie weithin die Theologie vor und um unsere Jahrhundertwende, aber auch nicht indem man nur die Lotrechte betont, wie der Kreis um Barth und Gogarten. Aulén sucht alle Kulturseligkeit und Menschenverherrlichung in der Religion zu überwinden, als nicht dem Sinn der Religion entsprechend muß sie

von ihr rein gehalten werden. In der tiefernsten Betonung und Fruchtbarmachung des Gottesgedankens für die Theologie deckt er sich mit der „dialektischen Theologie". Gott ist allein das Subjekt, das ist auch seine Losung für die Theologie. Aber, und damit trennt er sich von der „dialektischen Theologie", das Gott-Weltverhältnis wird von der Schöpfung aus gesehen und das Gott-Menschverhältnis unter der Perspektive der Gottesoffenbarung im Weltgeschehen gefaßt. Es handelt sich um ein wirkliches Verhältnis, trotz aller bleibenden Sünde und Distanz auf der einen Seite. Damit tritt Aulén entschieden und bewußt auf die Seite derjenigen Theologie, die als neue Bahnen in der Theologie bezeichnet wurden. Er nimmt an der Umgießung der Formen teil, um sie adäquat dem Inhalt zu gestalten, und fördert diesen Prozeß. Unterscheidet man in der naturgemäßen schrillen Vieltönigkeit dieser Umformung reformistische und revolutionistische Klangfärbung, so ist das Werk Auléns als reformistisch zu bezeichnen. Ihm liegt daran, das religiöse Erbe durch Neuerwerbung zu erhalten, den Ueberlieferungsschatz weder skeptisch und kritisch aufzulösen, noch auch nur mit ihm zu spielen, noch über ihn nur zu Gericht zu sitzen, sondern durch Aufzeigung seines Inhaltes aus ihm zu leben. Dafür schafft er neue Formen, die inhaltsadäquat sein müssen.

In diesen allgemeinen Tendenzen soll als charakteristisch für Aulén seine Forderung nach einer theozentrischen Theologie herausgegriffen werden. Wir wissen: das Zentrum seiner Theologie ist das Gottesbild, alles ist durchaus theozentrisch gedacht. Dieses Gottesbild hat unverkennbar Farbe und Klang aus der Sprache Ottos. Und doch für Aulén ist das „Ganz-andere" transzendent-mysteriöser Hintergrund, aus dem dem „Glaubensauge": Gott ist die Liebe herausstrahlt. Dadurch berührt er sich mit Scheler [1]). Für Aulén und für Scheler ist zu sagen, die Liebe ist ihnen das Wesensmerkmal Gottes, sie gibt dem christlichen Gottesbild die Qualität. Aber Aulén fordert ausdrücklich, daß für das Gottesbild die Kategorie des Heiligen ein Rahmenbegriff sein soll, das heißt, ohne ihn ist der

1) Vgl. M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, Bd. 1 S. 467 ff., 521 ff.

Inhalt des Gottesbildes nicht vollständig. Deshalb nimmt Aulén von den Teilmomenten, die Otto zur Wesenserörterung des Heiligen anwendet, das Tremendum und die Majestas in das Gottesbild mit auf. Die Liebe Gottes ist „souveräne Liebe", die Macht Gottes ist „die Macht seiner Liebe". „Herrenmacht Gottes" ist ein bei Aulén sehr häufig vorkommender Ausdruck. Damit stehen Otto und Aulén Scheler gegenüber. Bei ihnen bricht eine Geltendmachung Lutherischen Geistes durch, während bei Scheler hier eine Vielheit von für unser bisheriges Sehen heterogenen Tendenzen ineinanderfließen, für die nicht ohne weiteres zu sagen ist, ob und wieweit überhaupt Schelers Abzielen auf eine Synthese großen Stiles aus dem Sinn der Religion möglich ist.

Dies vom „Glaubensauge" geschaute Gottesbild ist der Punkt in Auléns Theologie, von dem aus alles gesehen und auf den hin alles bezogen wird. „Der Glaube ist alle Zeit theozentrisch und in der Theologie muß dies jederzeit zum Ausdruck gebracht werden." Sie muß theozentrische Theologie sein. Mit dieser Formulierung greift Aulén in eine heißumstrittene Frage. Berührungspunkte mit deutscher Theologie sind sofort gegeben. Aulén stimmt überein mit Schaeder. „Mit Gott hat es die Theologie zu tun, immer und überall mit Gott. Jede Frage der Theologie, auch wenn sie sich auf die Welt, die Natur und Geschichte, oder auf den Menschen, sein Leben richtet, ist nur unter der Bedingung eine wirklich theologische, daß sie sich im letzten Grunde um Gott dreht" (Bd. II, S. 1). Und er deckt sich mit Schaeder in der Forderung einer theozentrischen Theologie. Aber es muß auch von Aulén auf eine Zustimmung zu der Position Wobbermins gerechnet werden, wenn Wobbermin in diesem Zusammenhang und gegen Schaeder fordert: „Auf evangelischem Boden, zumal im Sinne Luthers darf die Theologie nicht anthropozentrisch oder theozentrisch sein, sie muß vielmehr beides zugleich anthropozentrisch **und** theozentrisch sein — anthropozentrisch im methodischen Ansatz, theozentrisch in der Zielrichtung" [1]).

Gehen wir auf diese befremdlich erscheinende Tatsache der Zustimmung Auléns zu diesen zwei entgegengesetzten Positionen näher

1) G. Wobbermin, Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913, S. 422.

ein, so dürfte sich ergeben: Schaeders Position ist zunächst zu sehen als Versuch, den theologischen Relativierungsprozeß, der für ihn besonders durch Schleiermachers Einfluß entstanden ist und gefördert wurde, zu überwinden. Sieht man von der Schiefheit und Irreführung in der Beurteilung Schleiermachers ab, ist Schaeders Wollen zu seiner Zeit (1909) zu begreifen und positiv zu würdigen. Er betont nicht umsonst, daß ein Buch wie das seine, das von einem „treibenden Pathos erfüllt" ist, naturgemäß in Gefahr gerät, „die entscheidenden Sätze, die es ausspricht, mit einer Einseitigkeit durchzuführen" [1]). Ferner ist zu sagen, der 1914 folgende systematische Teil seines Werkes verliert zwar nicht die Einseitigkeit, aber er sucht sie zu mildern.

Schaeder will „einen sachlich begründeten methodischen Anstoß für die theologische Weiterarbeit" geben (II S. 4). Aus der Sache des Christentums, um die es sich in der Theologie handelt, ist zu verstehen: „Die theologische Arbeit sieht ganz und unausgesetzt auf Gott. Die Gottesfrage interessiert sie bei jedem ihrer Schritte. Aber zugleich sieht sie immer auf die endliche, glaubende Persönlichkeit und auf die Welt in Natur und Geschichte, ohne welche sie nicht ist. So ist sie ganz Gottes- und ganz persönliche Glaubenstheologie" (II S. 310). „Gott ist hier — und wie sollte es auch anders sein, wo er doch Gott ist? — durchaus in der Dominante, durchaus zentral, der Mensch aber durchaus untergeordnet, gewirkt, gebunden und gar nicht zentral" (II, S. 2). Dieser Tatsache wird die Theologie dann gerecht, wenn sie theozentrisch eingestellt ist und zwar „als theozentrische Glaubenstheologie". In ihr muß zum Ausdruck kommen, daß „Gott die Theologie nie angeht ohne Ich und Welt", „das Ich und die Welt aber nie ohne Gott, und die Welt nie ohne das Ich" (II, S. 311). Das Wort „theozentrisch" „will die durchaus dominierende Stellung Gottes, resp. des Geistes Gottes und der diesseitigen Offenbarungsmedien Gottes im Glauben zur Geltung bringen" (II, S. 4). Für diese theozentrische Theologie gilt aber: sie steht außerhalb der scholastischen Sphäre und einer objektiven Metaphysik. Sie wird nicht „jenseits der menschlichen Funktion des

---

1) Bd. II S. V. 2. Bd. II. S. 4, 3. Bd. II. S. 310.

Glaubens" etabliert. Deshalb kann Schaeder seine methodische Untersuchung abschließen: „Sage man also meinetwegen, um etwas für jedes sachliche Auge Selbstverständliches zu markieren, daß alle echte Theologie methodisch anthropozentrisch sei" (II, S. 4), und daß der Ausdruck „theozentrisch" im materiell-religiösen Sinne festgehalten und methodisch verwandt werden soll (II, S. 5).

Mit diesem Ansatz der Position Schaeders, der aus der Forderung herauswächst, die Thologie soll an ihrer Sache orientiert sein, dürften Wobbermin und Aulén übereinstimmen. Aber in der Ausgestaltung der Theologie von dieser anerkannten Tatsache aus ergibt sich zwischen Aulén und Wobbermin einerseits und Schaeder andererseits ein Unterschied. Dieser ist vielleicht am besten zu fassen, wenn wir in der Formulierung Auléns fragen: wodurch ist der Sehwinkel des „Glaubensauges" bedingt? Schaeder legt großes Gewicht darauf, immer wieder zu betonen: „niemand wird von Gott als dem Herrn über alle Wirklichkeit innerlich gefaßt, ohne daß er von dem Wort berührt wurde" (II, S. 116). Also primär ist für den Sehwinkel des „Glaubensauges" bei ihm die Bibel ausschlaggebend, wie bei Aulén und Wobbermin. „Die Heilige Schrift ist Quelle und Norm der evangelischen Glaubenslehre." „Weder die Bekenntnisschriften, noch die eigene religiöse Erfahrung dürfen der Schrift koordiniert werden" [1]).

Schaeder bindet das Gotterlebnis an die Geschichte, um aus dem Subjektivismus herauszuführen, wie Wobbermin und Aulén. Er sieht auch die Gefahren, die daraus erwachsen sind und immer erwachsen müssen: daß die Lebendigkeit des Glaubens und die Gegenwärtigkeit Gottes bedroht ist. Er entgeht dieser Gefahr als religiöser Mensch. Aber seine Theologie hat keine methodische Handhabe, diese Bedrohung zu verhindern (II, S. 116 ff., 120 ff.). Von der Methode seiner Theologie aus scheint es unmöglich, z. B. die Selbsthingabe Gottes an die Menschen als etwas Vollbrachtes, Vollendetes und doch gegenwärtig Weiterwirkendes darzustellen. Nur der erste Teil dieser Aussage ist methodisch gerechtfertigt. Sobald der zweite theologisch behandelt wird, nur auf Grund einer

1) G. Wobbermin a. a. O. S. 429.

methodisch anders fundierten Theologie. Die aus dem Sinn der Religion gewonnene Aussage Auléns: „Das Tempus des Glaubens ist die Gegenwart“ (r. S. 35) wird von Schaeder religiös bejaht, aber nicht mit in die methodische Grundlegung der Theologie aufgenommen. Aulén und Wobbermin hingegen suchen einen methodischen Ansatz der Theologie zu gewinnen, in dem, was hier für unseren Zusammenhang in Betracht kommt, der Subjektivismus durch Betonung der Bibel als Norm, in dem aber auch die Gefahr des: Es war, die im religiösen Erleben immer aufgehoben ist, im methodischen Ansatz überwunden werden soll. Wobbermin nimmt durch das religionspsychologische Zirkelverfahren den Weg zwischen dieser Skylla und Charybdis, Aulén durch das methodisch eingeführte „Glaubensauge“.

Aulén nennt seine Theologie trotzdem eine theozentrische und fordert, daß alle Theologie theozentrisch sein soll und muß. Mit dem Recht, daß in der Theologie übergreifend und abschließend zum Ausdruck gebracht werden muß, daß es sich in der Religion um Gott allein handelt, aber zu Unrecht, einmal, weil das Wort theozentrisch durch den theologischen Geschichtsprozeß zu eindeutig bestimmt ist durch das, was Aulén unter allen Umständen gemieden wissen will, dann, weil in dem methodisch eingeführten „Glaubensauge“ ein methodisch anthropozentrisches Moment an seinem Platz als berechtigtes zur Geltung kommt.

Die Möglichkeit, noch weitere Verbindungslinien zwischen der theologischen Gedankenwelt Auléns und deutscher Theologie der jüngsten Zeit zu ziehen, ist gegeben. Man wähle nur bestimmte Einzelfragen, z. B. die Frage des religionsphilosophischen Unterbaus der Dogmatik. Aulén geht da nicht den durch Schleiermacher gezeigten Weg. Soweit ich mich erinnere, habe ich den Ausdruck: Wesen der Religion — in dem hier in Betracht kommenden Sinne — in der angegebenen Literatur nie gelesen. Die Welt des Christentums ist uns gegeben, sie soll dargestellt, ihr Inhalt erfaßt werden. Dabei ist für Aulén das Unternehmen einer Religionsphilosophie gar nichts Unzulässiges, sie hat eine ganz bestimmte Aufgabe: die Religion vom wissenschaftlich-kritischen Gesichtspunkte aus zu untersuchen, ihre Stellung innerhalb des menschlichen Kulturlebens klarzulegen

(it. S. 77). Innerhalb dieses Fragekomplexes wären Linien zu Herrmann einerseits und zu Reischle, Stephan andererseits zu ziehen. So ließe sich in dem vielmaschigen Netz dogmatischer Fragestellung Knoten für Knoten gesondert betrachten. Eine Mannigfaltigkeit der Beziehung würde heraustreten, die aber letzten Endes immer durch Auléns originale Selbständigkeit, die Dinge zu sehen und die Theologie zu gestalten, aufgesogen wird.

All diese Beziehungen in den Einzelfragen würde das erweitern und unterstreichen, was sich uns bisher ergeben hat. Auléns theologische Gedankenwelt ist aufs innigste mit deutscher Theologie verbunden. Die großen deutschen Theologen von Luther bis Ritschl sind seine Lehrmeister. In den Bewegungen und Tendenzen der jüngsten Zeit, die als neue Bahnen im theologischen Entwicklungsprozeß bezeichnet wurden, steht er mitten drin. Er kennt unser geistiges Ringen, das in besonderer Ausprägung seit der letzten Jahrhundertwende einsetzte, er ist berührt von unserer geistigen Not, die durch den politischen Zusammenbruch und die Umwälzung der sozialen Welt ganz entschleiert wurde. Ja noch mehr, er fühlt die geistige Not der europäisch-abendländischen Welt. Hat Witterung für das Drängen und Bohren, das vor sich geht. Das Gären und Brodeln dieser Zeit hat seine Seele erfaßt. Er sieht, daß die Kulturwelt und das Christentum sich trennen wollen, weil ihre Zusammenschweißung, wie sie die uns vorhergehende Zeit versuchte, total mißlang und zu diesem Ende führte. Aulén geht auch hier nicht den Weg des Entweder-Oder. Die Welt kann nicht leer laufen, und das Weltgeschehen ist nicht Satanswerk, Gott ist der Schöpfer, und Gott „will mit allem etwas, was geschieht". Und das Christentum ist kein ideologischer Ueberbau, keine abseits liegende Insel, auf der der Einzelne, zermürbt durch das Weltgeschehen, Ruhe und Erquickung sucht, um sich dann aufs neue in den nie endenden Kampf mit der Welt zu stürzen, sondern die Sauerteigsnatur des Christentums drängt nach außen zur Weltgestaltung. Bis jetzt hat Aulén diese Gedanken in „Den allmänneliga kristna tron" und in „Evangelisk kyrklighet" angeschnitten. Dem Ort der Darlegung entsprechend sind sie unter der Formulierung: Gemeinschafts- und Kirchenidee des Christentums behandelt worden. Diese christliche

Kirchen- und Gemeinschaftsidee wurzelt in Gottes heiligen Geistes Gemeinschaftsschöpfung. Gott wirkt. In der Gemeinschaftsidee werden die Menschen untereinander auf Gott hin verbunden. Dabei hat sie keine Grenze, sie geht soweit als möglich, und so tief als möglich. „Es kann kein Mensch und kein Gebiet im menschlichen Leben gefunden werden, welches außerhalb Gottes steht“, deshalb ist die Einflußsphäre Gottes unbeschränkt. Nichts kann sich seiner Forderung und seiner Gnade entziehen. „Umfassung und Konzentration, beides zusammen bringt die Sauerteigsnatur des Christentums zum Ausdruck“. Darin liegen Ansätze, die stark hindeuten, wie Aulén aus der geistigen Not, in der Gedankliches, Politisches, Soziales, Oekonomisches, Technisches und Religiöses zu einer ungeheuren Spannung ineinander verflochten sind, herausführen will. Es kann sich nicht darum handeln, diese Spannung aufheben zu wollen durch rationale Entwirrung des Knäuels oder durch Gewaltanwendung von außen. Aulén weist zur Lösung dieser Frage auf die Gemeinschaftsidee des Christentums, in der Gott die Lotrechte ist, und die Weltgestaltung aus dem Christentum die Horizontale.

So zeigt sich uns Auléns theologische Gedankenwelt in tiefster Verbundenheit mit deutscher Theologie. Aber sie drängt darüber hinaus zur Eigengestaltung des Stoffs und erhält Eigenprägung aus seinem persönlichen Christentum.

Der kritische Personalismus und seine Bedeutung für die Theologie.

Von

Prof. Dr. Reinhard Liebe in Freiberg i. Sa.

Ernstlicher denn je ringt heute wieder die Theologie um das, was Grund und Ziel ihres ganzen Daseins ist: um das Verständnis Gottes. Dabei hat sich eine tiefe und schier unüberbrückbare Kluft aufgetan zwischen denen, die dieses Verständnis irgendwie vom Menschen her gewinnen zu können und zu müssen glauben, und den andern, die schon den Versuch des Aufsteigens von unten her für eine Blasphemie, für eine Art theologischer Gottlosigkeit halten. Und erschüttert muß man sich bisweilen bekennen, daß man sich einfach nicht mehr versteht, — obwohl man doch guten Grund zu der Gewißheit hat, daß man ganz nah zueinander gehört.

In solchen, im Menschenleben ja nicht eben seltenen Fällen soll man zunächst einmal davon Abstand nehmen, aufeinander einzureden, und sich statt dessen recht eindringlich auf das besinnen, was man wirklich hat und was man mit seinen gewissesten Ueberzeugungen im tiefsten Grunde meint. Bei dieser Selbstbesinnung kann uns aber gar kein besserer Dienst werden als die Gesellschaft einer großen und hohen philosophischen Gesamtanschauung, die ihrerseits ernstlich um Gott und Mensch ringt, aber es unbeeinflußt von theologischen Leidenschaften, Sorgen und Ressentiments tut. Der Rückgang auf Kant und auf Plato, der in der theologischen Literatur bemerkbar ist, eröffnet bereits dazu günstige Aussichten. Es kann aber unter Umständen noch fruchtbarer sein, bei einem Mitlebenden einzukehren, der durch Kant und Plato hindurch-

gegangen ist und die Welt vom Standpunkt der Gegenwart ansieht. Auf einen solchen Freund und Helfer soll hier aufmerksam gemacht werden.

Noch viel zu wenig beachtet ist in der Theologie das bedeutsame Lebenswerk von William Stern, dem Hamburger Hochschullehrer, das jetzt im wesentlichen fertig vorliegt. Es ist ein philosophisches System — jawohl ein richtiges System! —, das von seinem Urheber als „kritischer Personalismus“ bezeichnet wird. Stern hat sich zuerst durch grundlegende Schriften auf dem Gebiete der Kinderpsychologie bekannt gemacht und genießt in den Kreisen der Fachpsychologen und -pädagogen großes Ansehen. Viel weniger bekannt ist seine Philosophie, obwohl er den Schwerpunkt seines Wirkens mehr und mehr nach der systematischen Seite verlegt hat, seitdem er im Jahre 1906 sein „System der philosophischen Weltanschauung“ mit dem ersten Bande „Person und Sache“ zu veröffentlichen begann. Es geht ihm beinahe wie seinem Lehrmeister Fechner, der als Physiker und Psycholog geschätzt und als Philosoph nicht ernst genommen wurde. Aber die Philosophie Sterns ist in ihren Einzelausführungen und im ganzen eine so bemerkenswerte Leistung, daß sie sich ebenso wie die eigenartige Metaphysik Fechners je länger je mehr Beachtung erzwingen wird. Wir geben im folgenden zunächst einen gedrängten Abriß dieser Gedankenwelt und halten uns dabei im wesentlichen an den Gedankengang der drei in Frage kommenden Bände [1]).

1. Der erste Band geht aus von dem ewigen Dualismus, der sich durch die Gesamtheit des Seins zieht und der oft betont, aber stets zu grob gefaßt worden ist (Geist-Materie, Seele-Leib usw.). Es gilt ihn tiefer zu erfassen. „Die Zentralfrage heißt nicht:

---

1) William Stern, Person und Sache, I. Band: Ableitung und Grundlehre 434 S., 1906; II. Band: Die menschliche Persönlichkeit, 270 S., 1918; III. Band: Wertphilosophie, 474 S., 1924; außerdem: Vorgedanken der Weltanschauung, 1915, und: Die Psychologie und der Personalismus, 1917; sämtlich Leipzig, Joh. Ambrosius Barth. Ferner: W. Stern, Grundgedanken der personalistischen Philosophie, in den philos. Vorträgen der Kantgesellschaft, Heft 20.

Bewußtsein oder nicht? sondern: Gibt es in der Welt individuelle zielstrebige selbstwertige Wesenheiten oder nicht?" (S. 11). Die treffendste Formel dafür ist: „Person und Sache." Freilich müssen diese Begriffe über den landläufigen Sprachgebrauch hinaus wesentlich ausgeweitet werden. „Eine Person ist ein solches Existierendes, das, trotz der Vielheit der Teile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet und als solche eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt. Eine Sache ist das kontradiktorische Gegenteil zur Person. Sie ist ein solches Existierendes, das, aus vielen Teilen bestehend, keine reale usw. Einheit bildet und keine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt" (S. 16). Die Person ist aktiv und spontan, die Sache passiv, rezeptiv. In der Sphäre der Personen gibt es innere Kausalität, in der Sphäre der Sachen nur äußere. Die Person ist zielstrebig, die Sache mechanisch. Die Person hat Selbstzweck, die Sache Fremdzweck. Das Aufhören einer Person ist, selbst wenn ihre Teile bleiben, ein schlechthinniger Wertverlust, das Aufhören einer Sache ist keiner, vorausgesetzt, daß ihre Teile bleiben. Die Person hat Würde und ist unersetzbar. Die Sache kann ersetzt werden und hat einen Preis.

Mit dem ersten „Ich bin" ist der Personalismus für alle Zeiten gegeben. Aber es ist zunächst ein „naiver Personalismus", der viele Sachen mit Personen verwechselt. Mit der erwachenden Kritik setzt eine weitgehende Versachlichung ein, die bis zur mechanistischen Weltanschauung fortschreiten kann und unter Umständen die Personen gänzlich in Sachen auflöst: „Impersonalismus." Aber die Tatsachen verlangen eine Synthese, den „kritischen Personalismus", der versuchen muß, die beiden Erscheinungsweisen immer richtiger den einzelnen Erscheinungskomplexen zuzuordnen. Stern glaubt nun, den Begriff der Sache schließlich aus dem der Person ableiten zu können und ist insofern „Monist". Da er jedoch eine Vielheit von personalen Substanzen annimmt und sie in einem Stufensystem anordnet, ist sein Personalismus „pluralistisch" und „hierarchisch".

Stern knüpft dabei vor allem an Aristoteles (Entelechie), Leibniz (Monadenlehre), Fechner (ins Seelische gezogener Personalismus, Pflanzenseele, Sternseele, Weltseele!) und an Kant an.

Auch Kant weiß, daß das Apriori unserer Erkenntnis im Grunde personal ist und nennt es die Einheit der transzendentalen Apperzeption. „Diese Stelle aber ist die einzige, an der der Personalismus bei Kant innerhalb der Erkenntnistheorie zu Worte kommt; es ist fast so, als ob hier seine von der Theorie sonst völlig losgelöste ethische Weltanschauung mit ihrem durchaus personalen Charakter einen geheimen Ausläufer in das feindliche Gebiet entsandt hätte" (S. 109). Kant habe dann die Kategorien der Substanz und der Kausalität völlig impersonalistisch entwickelt, weshalb auch mechanistische Naturwissenschaftler wie Hertz, Helmholtz, Lange sehr gut an ihn anknüpfen konnten. Statt dessen werden als primäre Kategorien festgestellt: Substantialität, Kausalität, Individualität (Sein, Wirken, Einheitlichkeit). Alle drei bedingen sich gegenseitig. Der Mensch muß die Welt aus Individuen bestehend denken; es kommt nur darauf an, daß richtig individualisiert wird. Das wissenschaftliche Denken hat festzustellen, was „echte Individuen" sind, d. h. solche, die zugleich den Kriterien der Substantialität und der Kausalität entsprechen. „Die echten Individuen sind die letzten Erkenntnismomente; solange sie nicht erreicht sind, bewegt man sich noch im Vorletzten, Erklärungsbedürftigen und -fähigen" (S. 128). Wann ist nun ein empirisches Geschehen so beschaffen, daß es mit Sicherheit auf einen einheitlichen Entstehungsquell zurückzuführen ist? Das entscheidende Kriterium ist die Selbsterhaltung. „Nur wo sich etwas in stetem Wechsel selbst erhält, haben wir das Recht, die vom Denken geforderten, individuellen, kausalen Substrate als existierend anzunehmen" (S. 138). Dabei muß man sich klar sein, daß eine Person zugleich Sache sein kann. Es gibt einen „telemechanischen Parallelismus": „Was von oben, d. h. vom Standpunkt des Ganzen aus, persönlich ist, ist von unten, d. h. vom Standpunkt der Teile aus, sächlich." Dieser Parallelismus ist mit dem bekannten psychophysischen verwandt (von innen — von außen), deckt sich aber keineswegs mit ihm, wie denn überhaupt die Begriffe Person und Sache durchaus als „psychophysisch neutral" angesehen werden müssen.

Es wird dann die „Hierarchie der Personen"

wenigstens andeutungsweise entworfen. „Die Hierarchie der Personen hat eine obere und eine untere Grenze. Die obere ist diejenige Person, welche alle anderen in sich befaßt, aber selbst nicht mehr Teil einer höheren Person ist: die absolute Person oder Gott. Die untere Grenze ist dasjenige Sein, das nur für die übergeordneten Personen Material ist, aber selber nicht mehr als Mannigfaltigkeitseinheit Teile in sich befaßt: die absolute Sache oder das Material an sich. Beide Grenzen aber sind für das Denken nicht vollziehbare Begriffsinhalte, sondern nur unabweisbare Forderungen (Vernunftideen im Kantischen Sinne). Beim Gottesbegriff kommen wir zu der Antinomie, daß wir Gott als Person d. h. als Individualität, d. h. als Begrenzung und Absonderung denken müssen, andererseits nichts mehr außer ihm denken dürfen, wodurch ihm Grenzen gesetzt würden.... Beim Begriff des absoluten Materials kommen wir zu der Antinomie, daß wir die Welt nicht anders als individualisiert denken können, daß aber das Material zu allen Individuen nicht selbst individualisiert sein kann... Und dennoch können wir der beiden Begriffe als der Abschlüsse der Hierarchie nicht entbehren" (S. 168—169).

Es gibt in dieser Lehre keine Seelensubstanz. Deswegen wird auch die Annahme einer Unsterblichkeit der Personen als individueller Wesen (in scharfem Gegensatz zum naiven Personalismus und zu Leibniz) abgelehnt. Gott allein als oberste Stufe der Hierarchie ist ewig, wenigstens wird hier der Gedanke der Endlichkeit zum „Ungedanken", ebenso wie am unteren Ende bei der Materie. Aber auch für den Menschen wird der Unsterblichkeitsgedanke innerhalb gewisser Grenzen anerkannt: er enthalte die Wahrheit, daß ein Mensch auch nach seiner individuellen Existenz in den höheren personalen Einheiten weiterlebt, denen er zugehört.

Das gesamte Geschehen in der Welt ist Wirken von Personen und mithin teleologisch. Der Impersonalismus hatte die Teleologie zu beseitigen versucht, der naive Personalismus sie auf gewisse Personen beschränkt. Der kritische Personalismus erklärt das gesamte Weltgeschehen teleologisch. Die Person wirkt als Ganzes auf ihre Teile zum Zwecke des Ganzen. Hierauf

wird dann eine bedeutsame Entwicklungslehre aufgebaut, unter Ablehnung von Darwin, Spencer, Leibniz und teilweiser Anlehnung an Lamarck und Hegel. Alle Entwicklung ist Selbstentfaltung von Personen. Dabei entstehen fortwährend neue Personen. „Die Selbstentfaltung einer Ueberperson bedeutet zugleich fortwährende Produktion neuer Unterpersonen“ (S. 333). Solche Personen sind aber auch die „Arten“, deren im Laufe der Zeit bekanntlich auch immer neue entstehen. Auf sehr geistreiche Weise wird dieses Kardinalproblem der modernen Entwicklungslehre gelöst. Wie das Individuum, so erlebt auch die Art Selbstentfaltungsepochen, Schwangerschafts- und Geburtszeiten. Der Normalzustand der Stabilität wird unterbrochen von einem Zustand starker Variabilität, der nach wenigen Zwischengenerationen zur Entstehung neuer Arten führt, die dann wieder stabil bleiben. Auslese und Anpassung sind dabei sekundäre Momente, indem sie aus den zahlreichen Zwischenformen das bleibend Lebensfähige und Vollkommene festhalten. So wird auch das Fehlen der Zwischenglieder begreiflich und die Mutationstheorie bestätigt.

Den letzten Teil bildet die Sachlehre, die ihrerseits „teleomechanisch“ gerichtet ist. Sie beginnt mit dem Satze: Nihil est in persona, quod non est res mechanica, nisi persona ipsa. Alles Persönliche ist zugleich sachlich außer der Person selbst. Die Sachen sind Mittel und dienen der Person. Ueberall wird in dieser „Physik“ die Personalbeziehung des Mechanischen aufgewiesen. Dabei werden eine ganze Reihe außerordentlich kühner Behauptungen und Problemlösungen mit großem Erkenntnismut vorgetragen, die hier nicht weiter erörtert werden können (Problem des Nominalismus und Realismus und der Existenz der Ideen, Problem des „Gesetzes“, Ausgleich des Gegensatzes von naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Methode durch das friedliche Nebeneinander der sich ergänzenden Personalwissenschaften und Sachwissenschaften, Mathematik als Wertlehre, Ausbau des psychophysischen Grundgesetzes zu einem Weltgesetz, Begründung einer neuen Biomechanik an Stelle der mechanistischen und der vitalistischen Lebenstheorie, Aufbau einer Kulturmaßlehre). Das alles geschieht nicht im Handumdrehen, sondern in peinlich bohrender, logisch geschlossener Ge-

dankenführung, so daß man sich nur wundert, daß nicht längst schon von allen Seiten eine ebenso lebhafte Auseinandersetzung darüber begonnen hat wie etwa über die Thesen Spenglers.

Der zweite Band bringt die Nutzanwendung der Lehre auf den Menschen[1]). Die menschliche Persönlichkeit setzt sich Selbstzwecke und Fremdzwecke. Der höchste Selbstzweck ist die produktive Selbstentfaltung. Die üblichen Zweckbestimmungen, wie sie besonders der naive Personalismus liebt, betreffen meist nur Teilzwecke. Das Ziel gipfelt in Tat und Werk. „Dem Herden- und Gattungsmenschen mit starker Mneme, dem Weltgewandten mit starker Anpassung steht hier der geniale Mensch mit starker produktiver Selbstentfaltung gegenüber" (S. 39). Die Fremdzwecke sind teils übergeordnete Personalzwecke (wie Vaterlandsliebe), teils nebengeordnete Personalzwecke (wie Freundschaft), teils aber auch übergeordnete Sachzwecke (Ideotelie). Diese Zielsetzungen können teilweise auf Illusionen beruhen („Als ob"), — wie denn überhaupt die Bewußtseinsinhalte nur in begrenztem Maße als Spiegelungen der wirklichen Zweckbeziehungen des Individuums gelten dürfen. Für einige von ihnen aber gibt es objektive Kriterien. Das gilt i. a. von den Beziehungen zu Familie, Volk, Menschheit und All. Freilich ist die Menschheit „noch fast ganz im Zustand einer schlummernden latenten Personalität befangen" (S. 43). Die Sachzwecke dürfen nicht verabsolutiert werden, sondern müssen auf Personen zurückgeführt werden, sonst hängen sie in der Luft. So hängt jede Philosophie in der Luft, die in abstrakten „Ideen" mündet (Plato, Kant, Hegel, Wundt). Der abstrakte Idealismus muß durch einen „konkreten Idealismus" ersetzt werden, der die Ideen als Lebensformen übergeordneter Personaleinheiten erkennt.

Besondere Bedeutung wird den Begriffen „Introzep-

1) Der ursprüngliche Plan hat dabei eine nicht unwesentliche Abwandlung erfahren, die sich aus der logischen Weiterbildung der Idee, der persönlichen Entwicklung des Verf. und den veränderten Zeitumständen erklären mag, aber wohl auch auf Schwächen des Systems hinweist. So ist schließlich die für den zweiten Band in Aussicht genommen gewesene ausführliche Darstellung der Hierarchie der Personen überhaupt unterblieben.

tion“ und „Konvergenz“ beigemessen. Introzeption soll die Hereinnahme von Fremdzwecken in die Selbstzwecke einer Person bedeuten. Beide Zwecke dürfen sich nicht im Wege stehn oder gar sich aufheben. Der wahrhaft religiöse Mensch z. B. verliert nicht sein Ich durch Hingabe an Gott, sondern gewinnt es erst recht (keine „schlechthinnige Abhängigkeit“! keine „Entwerdung“!). Es wird nachher noch mehr darüber zu sagen sein. Unter Konvergenz wird das Zusammenwirken von Persönlichkeit und Umwelt verstanden. Aus der Konvergenzlehre, die wiederum reich an Gesichtspunkten und neuen Beleuchtungen ist, verdient etwa die Freiheitslehre hervorgehoben zu werden. Ursächliches Wirken gibt es in zweierlei Form, in mechanistischer und in teleologischer Form. „Diejenige Handlung, bei welcher der Anteil der persönlichen Zielstrebigkeit ein Höchstmaß erreicht, bezeichnen wir als frei; diejenige, bei welcher die unpersönlichen Faktoren den persönlichen in der ursächlichen Gesamtkonstellation überlegen sind, nennen wir unfrei oder erzwungen. Freiheit steht also nicht der Kausalität als Gegensatz gegenüber, sondern steht unterhalb ihrer als eine besondere Art der kausalen Verknüpfung; ihr Gegensatz ist eine andere Art der Kausalität, die des Zwanges, wie es Kant bereits gesehen hatte“ (S. 152). Nur dieser Freiheitsbegriff wird dem „gewaltigsten Mysterium alles persönlichen Lebens“ gerecht, eben jener „Introzeption“, welche den „Gegensatz von Selbstzweck und Fremdzweck überwindet, indem sie die fremden Ziele hineinnimmt in die eigene Zielsetzung und erst die Persönlichkeit aus der Punktförmigkeit zum Mikrokosmos erhebt. Nun wird das Ich nicht mehr durch die fremden Zwecke geknechtet, sondern bereichert; jetzt erst erreicht die persönliche Selbstentfaltung ihr Optimum, wenn sie das Wirken für übergeordnete und nebengeordnete Zwecke einschmilzt in ihre eigene persönliche Tat. Und eine solche Tat verdient den Namen der Freiheit erst im vollen Sinne“ (S. 154—155).

Den dritten Hauptteil des 2. Bandes bildet die Bewußtseinslehre. Das Bewußtsein ist im Zeitalter der Herrschaft der Psychologie überschätzt worden. Es darf nur betrachtet werden als eine Funktion des Ichs, als ein Scheidemittel der Person zwischen sich und der Welt. Das Zusammenstoßen von Ich und Welt ruft

Bewußtsein hervor. Solange dieses Zusammenstoßen reibungslos vor sich geht, herrscht Unbewußtsein vor. „Deshalb ist der Grad der Bewußtheit beim Kinde, beim Naturmenschen, bei der schönen Seele so ungleich geringer als beim Erwachsenen, beim Kulturmenschen, bei der Kämpfernatur“ (S. 225). Unbewußt, d. h. entweder unterbewußt oder überbewußt, ist alles dasjenige an der Person, was zu ihren Bewußtseinstatsachen Beziehung hat und doch nicht selber Bewußtseinstatsache ist. Und zwar ist „unterbewußt“ das, was noch nicht bewußt oder nicht mehr bewußt ist. „Ueberbewußt“ ist „dasjenige an der Person, was mehr ist als bloßes Bewußtsein“. Ueber vielen Bewußtseinsvorgängen steht die übergeordnete einheitliche Leistung der „Persönlichkeit“, die ihrerseits in die höheren Personenkreise eingespannt ist. Diese überbewußten Mächte treten besonders deutlich an den beiden äußersten Phasen der Persönlichkeitsentwicklung auf, im Instinkt und im Genie. Die Person ist selber als überbewußt zu bezeichnen (S. 247). So wird das Psychische wesentlich verkürzt, und allerlei Wichtiges, was man bisher der Seele zuzuschreiben pflegte (Ganzheit, Zielstrebigkeit), wird dieser weggenommen und der überbewußten Person beigelegt. „Nicht die Person ist teleologisch, weil sie psychisch ist, sondern das Psychische ist teleologisch, weil es persönlich ist“ (S. 249).

Der dritte Band, die Wertphilosophie, wandelt durchaus auf metaphysischen Bahnen und will eine „Bedeutungsmetaphysik“ entwerfen. Die metaphysischen Personen sind das „In-sich-Bedeutsame“, die Sachen das „Für-andere-Bedeutsame“. Ein „Ich-werte, also bin ich“ verdrängt geradezu das Kartesianische Cogito sum und ergänzt den Kantschen Primat der praktischen Vernunft, der ja seinerseits zum letzten Sein führen will. Diese Metaphysik ist mit Religion aufs engste verwandt. „Religion ist ruhender, Metaphysik ist suchender Seins- und Wertglaube“ (S. 25). Aber sie ist zugleich umfassender als Religion, weil sie auch Ethik, Aesthetik, Staats-, Wirtschafts- und Kulturphilosophie mit begründet.

Die vornehmsten Werte sind die Selbstwerte. Das sind die Werte, die in den Personen selbst liegen. Nicht der Mensch allein ist Träger solcher Selbstwerte (das wäre „anthropologischer

Personalismus", Kant!), auch nicht Gott allein oder gar ein Universum oder eine Weltvernunft, sondern alle wirklichen Personen. Und zwar entspricht der „Hierarchie der Personen" auch ein „hierarchischer Monismus der Selbstwerte". Die göttliche Allperson stellt einen Selbstwert mit „unendlicher Selbstwertfülle" dar. Der Akt des Introzipierens ist hier zu einem „Zustand vollendeter Introzeption" geworden. Jeder Selbstwert erhält durch seinen Zusammenhang mit dem Kosmos in diesem hierarchischen System seinen „religiösen Rang". „Introzipieren" heißt überhaupt: „sich an Selbstwertfülle bereichern", „sich Gott ähnlicher machen". Deutlicher noch als im ersten Band tritt hier die Synthese von Theismus und Pantheismus (man könnte sagen: ein personalistischer Panentheismus!) hervor. Der bloße Pantheismus wird als impersonalistisch, als „naturalistische Abschwächung" abgelehnt, der landläufige Theismus als naiv-personalistisch aus der wissenschaftlichen Debatte ausgeschaltet.

Den Selbstwerten, die der Person angehören, stehen die Dienstwerte gegenüber, die zur Sache gehören: technische Mittel, Gebrauchswerte, Arbeitswerte usw. Sie werden sehr kurz behandelt, da sie hinreichend in kulturphilosophischen und nationalökonomischen Werken aller Standpunkte — hier freilich gewöhnlich als einzige Werte überhaupt! — zur Geltung kommen. Wichtig sind hier die Ausführungen über den Menschen als Arbeitskraft; es liegt ja auf der Hand, daß ein personales System besonders klare und sichere Richtlinien gegen die Erniedrigung des arbeitenden Menschen zur bloß dienstwertigen Sache zu ziehen vermag (S. 314 ff). Diese Richtlinien gelten aber auch für den Geistesarbeiter, dessen Versächlichung (Geistesarbeiter als Funktionäre wirtschaftlicher Unternehmungen usw.!) ebenfalls eine Sünde wider den Geist der Person ist. Das Geld erscheint begreiflicherweise in der Rangordnung der Dienstwerte als der niedrigste, weil „selbstwert-fernste" Wert, und scharfe Worte werden gefunden gegen die fürchterlichste Umkehrung dieser Werte in der Weltanschauung des „Mammonismus".

Viel eingehender beschäftigt sich Stern mit den von ihm angenommenen Mittelwerten, die zwischen den beiden anderen stehen

und die er als **Strahlwerte** bezeichnet. Der größte Teil der Werte ist weder Urwert noch bloßer Sachwert, die meisten sind Wertgebilde, in denen die personalen Urwerte „sich ausströmen“ und „sich darstellen“. So erst „erhalten die Werte von Sittlichkeit und Religion, von Geist und Leib, Kunst und Recht, von Natur und Kultur, von Geschichte und Gesellschaft, von Gesundheit und Besitz ihren rechten Platz im Wertgebiet“ (S. 127). Von hier aus gewinnt der Personalismus ein weitgehendes Verständnis für die „Personifikationen in Mythologie, Religion, Mystik, Sprache und Kunst“ und erkennt an, daß selbst die fanatischen Wertverabsolutierungen auf diesem Gebiete „für die praktische Lebensgestaltung des Menschen naheliegende, ja als Durchgangsformen notwendige Selbsttäuschungen sind“ (S. 132). Und es ist die „Aufgabe der kritischen Wertmetaphysik, diese naiven Selbsttäuschungen nicht aufzuheben, aber zu durchschauen und die Selbstwerte aufzuzeigen, auf welche sie hinweisen“ (S. 132).

Aus der Fülle der behandelten Strahlwerte greifen wir nur **drei** heraus. Die herkömmlichen Wertphilosophien und die zahlreichen hedonistisch bestimmten Ethiken kommen in ihrer Wertbestimmung zuletzt einfach auf die **Lust** zurück; Lust = Wert, Unlust = Unwert. Sie projizieren „die Unendlichkeit von Wertbedeutungen, die den Gefühlen zukommen, in die Dürftigkeit einer einzigen Dimension“ (S. 215). Aber **Lust und Unlust sind Strahlwerte**. Ihr tiefster Sinn ist der, daß sie „den Selbstwert des kämpfenden Ich repräsentieren“. Dabei gehören beide — Lust und Unlust — engverbunden in das Wertsystem hinein. Sie „stützen und steigern einander, sie sind Kunde dessen, daß der Selbstwert der Person aus der keimhaften Potentialität durch ewige Kämpfe seiner Verwirklichung entgegenstrebt . . . Glücklich sein heißt nicht: reiner Lustfülle teilhaftig sein, heißt noch weniger: alles Unlustfühlens bar sein. Sondern es heißt: von armseligster Einfachheit durch Kampf zu reicher Vieleinheitlichkeit sich durchringen“ (S. 220). Auch die **Wahrheit** ist ein Strahlwert. Der abstrakte Idealismus hat sie zum Selbstwert gemacht, als ob sie „eine Substanz wäre“. Der Impersonalismus erniedrigt sie umgekehrt zum Dienstwert und schätzt sie nur um „ihrer praktischen Brauchbarkeit willen“

(Pragmatismus). Hehre Göttin dort, milchende Kuh hier: beides ist falsch. Die Wahrheit hat ihren Wert in dem Hinweis auf die Selbstwerte der erkennenden Subjekte und der zuerkennenden Objekte. Sehr fein wird dann noch ausgeführt, wie die höchste Wahrheit eine Synthese von Intuition und Idee ist und in der „intellektuellen Anschauung“ mündet. Als drittes Beispiel seien endlich die Naturgebilde genannt, die nach Stern ebenfalls strahlwertig sind. Sie weisen auf den personalen Urwert der göttlichen Allperson hin. Sie sind nicht selber ein Teil Gottes (Pantheismus), sondern ein Hinweis auf Gott, ein Symbol Gottes; sie haben als solche illusionären Charakter, sind aber mehr als bloße „Fiktionen“, da sie auf das „metaphysische tat twam asi“ hindeuten.

Der dritte Teil des dritten Bandes ist dann noch ausschließlich der „Introzeption“ gewidmet, der ja eine so große Bedeutung beigemessen wird. „Introzipiere!“ das ist der „absolute axiosophische Imperativ“. Es gibt kein höheres Ziel als über „Verichung“ und „Ent-ichung“ zur Synthese der ichhaften und nichtichhaften Werte fortschreiten. Mit dem Subjektivismus (Ver-ichung) pflegt die höhere individuelle und kulturgeschichtliche Entwicklung zu beginnen: Sophisten, Augustin, Renaissance, Descartes, Kants Autonomiebegriff, Fichtes Ich, Nietzsche. Aber der Subjektivismus ist in sich unmöglich und führt nie „zu großen dauernden Gebilden der Geisteskultur“. Er treibt die zweite notwendige Durchgangsform hervor, die Objektivierung. Aber nur die Hineinnahme der objektiven (naturwissenschaftlich-mechanischen) Betrachtung in eine Weltbetrachtung sub specie personalitatis vollendet Wissenschaft und Philosophie. Und nur die Hineinnahme der dienstwertigen Hingabefreudigkeit in die Gestaltung des eigenen Selbstwertes vollendet die praktische Lebensführung.

Die unmittelbarste Form der Introzeption ist das Lieben, die reinste das ästhetische Genießen, die unbedingteste aber das Heiligen. Der tiefe Trieb des Menschen zum Menschen ist im Letzten metaphysisch, irrational; die Liebe ist ein großes Wunder und kann keineswegs restlos aus rationalen Motiven oder „Sympathiegefühlen“ abgeleitet werden. Bezieht sich diese Liebe auf ein Ueberich (Volk), so muß das Ueberich in die Ebene des

Ich projiziert d. h. nebengeordnet werden, um als Du geliebt und als anschaubare Gestalt genossen zu werden. Ganz anders beim Heiligen. Hier bleibt das Ueberich übergeordnet, und seine „Ueberlegenheit, die als wuchtende Realität dem Ich sich auferlegt“, wird unbedingt anerkannt. Aber wenn dieses Anerkennen nicht bloßes In-Ehrfurcht-Erstarren, sondern „Introzeption“ ist, so wird zugleich das Ueberlegene als verwandt empfunden. „Ich bin nicht nur sein Teil, sondern habe auch Teil an ihm. Ich bin ihm nicht nur hörig, sondern ihm zugehörig“ (S. 390). Auch das Heiligen pflegt mit der Stufe der Ver-ichung zu beginnen, mit dem „absoluten Wichtignehmen des eigenen Seelenheils“. Dann kommt die Antithesis der Ent-ichung: Gott alles, ich nichts; das Ich hat nur hinzunehmen, zu glauben und zu schweigen. Dort besteht das Ich auf seiner Absolutheit und macht Gott zu seinem Helfer und Heilbringer, hier empfindet es die „Absolutheit des Nichtich mit solcher Stärke, daß es ihm gegenüber das Selbstrecht der eigenen Persönlichkeit überhaupt nicht aufrecht zu erhalten vermag“, und fühlt sich als „Stäubchen“ im Universum. Aber erst die Verknüpfung der beiden Anschauungen, erst die heiligende Introzeption begründet das „eigentliche religiöse Verhalten“. Zwischen Selbstverleugnung und Selbstvergottung hindurch führt der Weg zu jener wahren Religion, die doch am Ende darin besteht, „daß ich — als Ich! — die Absolutheit der Welt in mich aufnehmen kann“ (S. 396). Die Religion vollendet sich in der Zusammenfassung der vier grundlegenden introzipierenden Züge: Lieben, Verstehen, Schauen, Heiligen. Auf diese Introzeptionslehre wird zuletzt eine personalistische Ethik aufgebaut, die sich weithin an Kant anschließt, aber wiederum an einigen wesentlichen, hier nicht mehr zu erörternden Punkten über ihn hinausgeht.

2. Es ist natürlich nicht schwer, ein solches die ganze Welt umspannendes System sofort erfolgreich kritisch anzubohren. Die einen werden von vornherein daran Anstoß nehmen, daß hier wieder mal „ein System gebaut“ wird. Und das dürfte der Hauptgrund sein, warum die systematischen Arbeiten Sterns bisher viel weniger als seine psychologischen beachtet worden sind. Systeme sind heute nicht beliebt. Sie sind von vornherein verdächtig. Man liebt das Leben

und weiß, daß das Leben jedes System sprengt. Also: System ist Künstelei am grünen Tisch und Vergewaltigung des Lebens. Ein gewisser Schematismus, der bei Stern tatsächlich ab und an erscheint, gewisse dialektische Breiten und bohrend-logische Deduktionen könnten dieses kritische Urteil für unseren Fall bestätigen. Nimmt man die Kühnheit hinzu, mit der Gegensätze wie Kant und Fechner, wie Leibniz und die Welt der modernen Wissenschaft hier in ein Ganzes zusammengeschmolzen werden, so könnte man rasch fertig sein mit dem Ergebnis: Begriffsdichtung, geistvolle Sophistik, philosophische Mythologie, — wir kennen das und haben genug davon!

Aber das wäre doch höchstens eine Seite der Sache und zwar eine sehr untergeordnete. Daß das Leben in vollen Strömen durch diese Bücher geht, ist vielleicht aus einem kurzen Referat nicht erkennbar, aber bei Stern, einem unserer anerkanntesten praktischen Psychologen selbstverständlich. Man würde sich um den eminenten Gewinn bringen, den diese großartige Gesamtleistung für uns und für unser Geistesleben überhaupt haben kann, wollte man sie mit so oberflächlicher Kritik rasch beiseite schieben. Insbesondere hat die Theologie, die sich offensichtlich in einer selten-schweren Krisis befindet, allen Grund, vor solchem raschen Abtun sich zu hüten. Es scheinen mir vor allem zwei Punkte zu sein, die für uns von entscheidender Bedeutung sind: die Weltformel Sterns und seine Zweifrontenstellung gegen die naiv-personalistische und die impersonalistische Weltbetrachtung.

Die herzhafte Zusammenfassung aller letzten Probleme in die Grundformel „Person und Sache" ist einfach eine geniale Tat, ist wieder einmal „das Ei des Kolumbus". Längst ist die allgemeine Bedeutung dieses Begriffspaares bekannt. Im Rechtsleben wird seit Urzeiten zwischen Personen und Sachen unterschieden. Im Alltag brandmarkt man gerne das „Persönlich-Nehmen" (d. h. „naiv-persönlich"!) und in der Ethik fordert man mit Recht eine streng „sachliche" Denkweise (d. h. kritische Personalität, Introzeption!). Und die feinsten Köpfe aller Zeiten haben in unserer „Persönlichkeit" unser größtes Gut und in der Preisgabe dieses Gutes unsre größte Schuld gesehen (Kant: Autonomie, „Würde des Menschen"; Goethe: „Höchstes Glück der Erdenkinder"

usw.). Hier wird der innere Zusammenhang dieser Auffassungsweisen aufgedeckt und überzeugend gezeigt, daß in dieser Formel die letzten Grundprobleme alles Seins münden. Zahlreiche entscheidende Einzelentdeckungen des menschlichen Geistes werden hier zusammengefaßt: daß das Erscheinende als solches nicht seiend ist (Inder, Plato, Kant) und daß der Seinsbegriff im Persönlichen wurzelt, daß Leib und Materie und auch „Seele" der mechanischen Gesetzlichkeit unterworfen sind, daß aber dem „Geiste" Schöpferkraft eignet und deswegen in ganz bestimmtem Sinne Freiheit zukommt, daß Gott das All umspannt und daß er dennoch persönlich gedacht werden muß, daß wir uns selbst gewinnen müssen und daß doch nur der, der zum Dienst bereit ist und „sein Leben hingibt", es wahrhaft findet. Es wird gegen diese Grundformel gar nichts Ernstliches eingewandt werden können. Weithin Bekanntes und Anerkanntes zusammenraffend bestätigt sie eine Reihe wichtiger Ergebnisse des gemeinsamen menschlichen Nachdenkens und fügt ihnen einige nahverwandte neue hinzu. Und sie bekräftigt uns in der heute oft vergessenen oder verschmähten Gewißheit, daß es doch so etwas gibt wie eine ewige Philosophie, die im Grunde zu allen Zeiten gilt und immer noch im Fortschreiten ist.

Der Theologie kann sie zweierlei erneut zum Bewußtsein bringen: daß es für uns zunächst immer um den Menschen geht und um seinen Persongehalt, und daß dieser Kernpunkt des Menschen noch hinter dem liegt, was uns als „Religion" oder Tugend, als politisch-sozialer Tateifer oder kirchliche Regsamkeit zur Erscheinung kommt. Es geht um den Menschen und es kommt eben doch darauf an, daß er in irgendeinem Sinne „Persönlichkeit" ist oder wird! Gewiß das Wort ist schrecklich und mutet heute doppelt übel an. Es schmeckt immer wieder nach eitler Pflege des aufgeputzten alten Adam. Es hilft aber alles nichts. Die Sache bleibt. Und der ganze hohle Persönlichkeitsschwindel einer gespreizten Zivilisation und auch der tausendfach wiederholte feinere und feinste „titanische" Mißbrauch der in uns liegenden personalen Zielstrebigkeit darf uns nicht einen Augenblick daran irre machen, daß die Rettung und Entfaltung dieses inneren Wertes eben doch der einzige Sinn unseres Daseins ist. Aber dieser unser Wesenskern liegt hinter

unserem religiösen und sonstigen Gehabe verborgen und ist nicht mit ihm identisch. Und das ist eine Tatsache, die sich begreiflicherweise gerade denen, die sich gedanklich mit Religion viel zu beschäftigen haben, immer wieder zu verdunkeln droht. Daß Jesus weder „religiös“ war noch zum Kirchentum seiner Zeit freundliche Beziehungen unterhielt, daß er kein Sittenlehrer und auch kein Sozialreformer war: das alles wissen wir ganz genau. Trotzdem setzen wir unwillkürlich immer wieder unsere letzte Bestimmung und unsere „Religion“ und „Sittlichkeit“ in eins und übersehen, daß diese Dinge weithin von ganz anderen Motiven leben. Und da kann ein Blumhardt oder ein Johannes Müller kommen und durch Wort und Tat „Religion“ und „Reich Gottes“ trennen [1]), — da kann Gott uns schließlich sogar leibhaftige „Atheisten“ und „Immoralisten“, die doch seine Werkzeuge sind, schicken: die Theologen wissen es besser und halten doch immer wieder „Religion“ für die entscheidende Sache! Auch darin kann uns Sterns Formel helfen. Sie kann uns auf ihre Weise helfen, „Religion“ und Religion zu unterscheiden. Sie kann uns lehren, daß noch nicht das Religion ist, was psychologisch oder historisch an der Spitze der Entwicklung marschiert, aber auch nicht das, was irgendwie „biblisch“ bestimmt oder „von oben her“ ableitbar scheint, sondern vor allem das, was im strengen Sinne des kritischen Personalismus als „personal“ charakterisierbar ist. Gerade die gegenwärtige Theologie ringt mit heißem Bemühen um den richtigen Maßstab für diese Unterscheidung, — und vielleicht ist das ihr Unglück, daß sie im blinden Eifer um die echte und echteste Religion sich in der Wahl des Maßstabes immer wieder vergreift.

Mindestens ebenso wichtig aber ist die Zweifrontenstellung des kritischen Personalismus. Selten sind die beiden verfehlten Extreme, das platte Links und das blinde Rechts, so scharf beleuchtet und so sicher durch höhere Synthese überboten worden wie hier. Die Mechanisierung und Verdinglichung aller Gegenstände des Denkens liegt in der Arbeitsrichtung der „exakten

---

1) Auch K. Barths schneidende Trennungsstriche verlaufen ja teilweise genau in dieser Richtung!

Wissenschaften". Wo immer man sich um scharfgeschliffene Formulierungen müht, liegt die Gefahr des „Impersonalismus" vor. Der Impersonalismus aber — mag er wollen oder nicht — zerstört die letzten Werte, die letzten Anhaltspunkte für die Sinngewinnung unseres Seins. Diese Gefahr ist im Umkreise der Wissenschaft immer latent und führt — in immer mehr verfeinerter Form — zu Weltanschauungstypen, wie wir sie bei Büchner und Feuerbach, Häckel und Ostwald usw. haben. Wo aber diese Gefahr gesehen und gemieden wird, setzt gewöhnlich ein mehr oder minder verhülltes Rückwärtsgleiten in den „naiven Personalismus" ein. Dieses Hin- und Hersteuern zwischen den beiden Unmöglichkeiten ist überaus bezeichnend für das Geistesleben, ganz besonders aber für die Theologie. Die wissenschaftliche Theologie zeigt deutlich diesen Zickzackkurs, indem sie bald — um nur ja Wissenschaft zu sein — in die Arme des Relativismus steuert („Psychologismus"! „Historismus"!), bald — um nur ja nicht relativ zu werden — aufhört Wissenschaft zu sein und zum naiven Personalismus zurücklenkt. Im Augenblick ist der Relativismus hinreichend gebrandmarkt. Um so blinder segelt man wieder in einen naiven Personalismus hinein, — oder vielmehr in eine personalistische Gedankenwelt, die oft von Naivitäten und Raffiniertheiten voll ist. Das ist nicht bloß bei exzentrischen Gruppen der Fall, die die verschrobensten naiv-personalen Gebilde aus der Rumpelkammer der Religionsgeschichte wieder zu Ehren bringen, sondern auch in der ernsthaftesten theologischen und weltanschaulichen Literatur, wo vielfach wieder eine derbe Personifizierung Gottes (oft unter stärkster Betonung seiner Uebermenschlichkeit!) und ein senil-naiver Seelenegoismus (meist unter scheinbar höchst fromm-unegoistischen Demutsfloskeln!) sich unmerklich breitmacht [1]).

---

1) Auch der seit den Tagen des Paulus und Augustin immer wiederkehrende und in unseren heutigen Kämpfen sich merkwürdig erneuernde Streit zwischen den Anwälten der „Gnade" und denen des „freien Willens" fließt letzten Endes doch nur aus naiv-personalistischen Vorstellungen: da oben der personhafte Gott, hier unten der kleine personhafte Mensch! Es ist die naive Personvorstellung, die den kleinen Menschen auf die Bahn des Meritums, des Selber-Machenwollens treibt. Und es ist dieselbe naive

Sterns Zweifrontenstellung vermag aus dieser ewigen Zwickmühle zu befreien. Sie würde es gar nicht können, wenn sie nicht zugleich ein Ziel zu zeigen vermöchte, das über jenen beiden Fehlzielen liegt und das sich letzlich natürlich decken muß mit dem, das jeder tiefsten gottgeborenen Frömmigkeit unerkannt innewohnt. Es ist das Eigentümliche dieser Zielsetzung, daß darin das begrenzte Recht sowohl des Impersonalismus (und damit der wissenschaftlichen Methode!) als auch des naiven Personalismus (und damit eines durch und durch positiven, unrelativischen Glaubens!) in vollem Umfange aufgenommen ist. Daraus ergibt sich dann für Theologie und Glauben ein höchst brauchbares Programm, wie es bei Stern etwa auf S. 164/165 des ersten Bandes formuliert worden ist: „Als Weltanschauung ist der Glaube an die in dualistischer Grobkörnigkeit symbolisch personifizierte Welt wahrer als das depersonifizierte Maschinensystem des Impersonalisten. Andererseits wird der kritische Personalismus um so entschiedener darauf zu halten haben, daß der naive Personalismus die Grenzen, innerhalb deren er ein Recht hat, nicht überschreite. Er veranschaulicht die Welt symbolisch, — in der wissenschaftlichen und philosophischen Welterklärung hat er keinen Platz. Wie wenig er hierzu ausreiche, ist durch die Bemühung der Impersonalisten bewiesen; hierin sind wir mit ihnen einig. Allein der naive Personalismus kann jetzt viel leichter darauf verzichten, Wissenschaft und Philosophie sein zu wollen und den Gang der wissenschaftlichen und philosophischen Forschung zu tyrannisieren, wie er es bisher sooft getan; soll er doch hinfort die Herrschaft nicht an seinen Antipoden, den Impersonalismus abtreten, sondern an einen Bundesgenossen, in dessen Reich er als Begriff und kritische Einsicht, geläutert, begründet und systematisiert, das Grundwesentliche dessen wieder finden

---

Personvorstellung, die den großen gütigen Gott zum Gnadendespoten macht, vor dem der Mensch ins Nichts zu versinken hat. Und immer haben sie doch im tiefsten beide recht, Pelagius und Augustin. Die wahrhafte Frömmigkeit, die in den Bahnen Jesu geht, vollzieht diese Synthese praktisch wie eine Selbstverständlichkeit. Aber philosophisch ist sie nicht im Sinne eines irgendwie gearteten „Semipelagianismus", sondern nur im Rahmen eines kritischen Personalismus zu begreifen.

wird, was ihm bisher als Symbol und Glaubensüberzeugung heilig war."

3. Gleichwohl ist natürlich auch dieser kritische Personalismus **nicht das letzte Wort**. Er ist gewiß **verbesserungsbedürftig und -fähig** im einzelnen und im ganzen. Das weiß niemand besser als William Stern selbst. Mindestens wird er sich eine umgestaltende Weiterführung gefallen lassen müssen. Von der Welt des Glaubens aus wird man dabei, wie mir scheint, vor allem Anstoß nehmen an der „**Hierarchie der Personen**", in der eine Stufenfolge verwandter Wesen konstruiert wird von der göttlichen Allperson bis womöglich hinab zum Atom. Ob nicht hier der Schematismus unserer Verstandestechnik oder auch das Erbe Fechners und Leibnizens unserem Philosophen einen Streich gespielt hat? Ob nicht auch der Grundgedanke „Person und Sache" weniger schematisch und stufenbaumäßig auf die Summe des Seins und Geschehens angewendet werden kann? — angewendet werden **muß**?

Es erscheint in dieser Richtung verdächtig, daß Stern im dritten Bande den Begriff der „personoiden Gebilde" einführt. „Es gibt Gebilde, die eine Art Zwischenstellung zwischen Person und Sache einzunehmen scheinen: sie mögen personoide Gebilde heißen. Sie sind nicht eigentliche echte Personen — denn das entscheidende Merkmal, die Zielimmanenz des Funktionierens, kommt ihnen nicht als eine endgültige wesenseigene Bestimmung zu. Aber sie sind doch andrerseits mit einer relativen — sozusagen vorläufigen oder einseitigen — Selbständigkeit begabt, sind nicht in jedem Moment und in jeder Einzelfunktion nur Material und Dienstbarkeit" (III, S. 100). Als solche personoide Gebilde erscheinen dann die Teilgebilde innerhalb einzelner Personen, die bestimmten Teilzwecken des personalen Gesamtzweckes zu dienen haben, also die einzelnen körperlichen Organe, aber auch „individuelle Werke, kulturelle Institutionen, soziale Gliederungen" (S. 102). Hier ist die Personalität „nur scheinbar". Alle jene Institutionen z. B. haben in ihren Satzungen einen „ersten Paragraphen, der ihre Fremdbestimmung ausspricht: Der Verein hat die Aufgabe usw." Mir scheint, daß es dann aber sofort zweifelhaft wird,

ob dann nicht auch Pflanzen, Tiere und Sterne, aber auch Familien, Völker und am Ende die Menschheit nur „personoide Gebilde sind“. Von Pflanze und Tier wird bei Stern selbst oft genug betont, wie weit sie hinter dem Menschen zurückstehen. Sie „sind ganz vorwiegend konservative Wesen, deren Funktion im Behaupten des Vorhandenen, nicht im Hinausstreben über das Gegebene ihren Schwerpunkt hat“. Sie sind „in viel höherem Maß Exemplar der Gattung als ein Mensch“ (III, S. 107). Von der Menschheit andrerseits lesen wir, daß sie zunächst noch „latente“, noch „schlummernde Person“ sei, die sich erst auf einem „sehr langwierigen Wege zur Gemeinschaftseinheit“ befinde (III, S. 116). Möchte nicht Aehnliches von den meisten Völkern und erst recht von den heutigen Familien gelten, die vielfach kaum noch etwas anderes als eine äußerlich zusammenhängende Rechts- und Geschlechtsgruppe sind? Gewiß: personoide Gebilde, die auf halbem Wege zur Personheit stehen, aber nicht mehr! Sie können geachtet, vielleicht geliebt werden; aber *selber lieben* können sie nicht! Was soll uns aber eine Person, die uns überhaupt schlechterdings keine Gegenliebe bringen kann?

Das alles deutet doch darauf hin, daß das Personale im Menschen, wenigstens im edleren Menschen, in einer Weise entwickelt ist, die weder unter noch über ihm (wenn man von Gott absieht) eine Parallele hat, daß hier ein *grundsätzlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier* bzw. *Volk und Menschheit* vorliegt. In der Tat sind z. B. die letzten irrationalen Quellströme des *Ethischen* schlechterdings ohne Analogon in der gesamten uns erfahrbaren Welt. Das scheint mir dazu zu zwingen, die „Hierarchie der Personen“ zu revidieren und zunächst nur die *eine* personale *Linie zu ziehen: Mensch — Gott*, während sich mannigfache „personoide Gebilde“ um diese beiden uns erreichbaren Brennpunkte strahlenförmig anordnen mögen.

Das würde freilich eine größere Annäherung an den naiven Personalismus, an das praktische Christentum und auch an Kant bedeuten. Muß man darin unbedingt eine Schwäche sehn? Ich glaube, daß dabei gleichwohl der Trennungsstrich gegen den naiven

Personalismus unter Benutzung der grundlegenden Aufstellungen Sterns mit aller Schärfe gezogen werden kann. Vielleicht zeigt Stern hier eine Reserve vor dem Glauben und eine Rücksicht auf die (impersonalistische) Wissenschaft, die weiter geht als nötig ist. Jedenfalls würde in dieser Auffassung die große Liebe Gottes zu den Menschen ganz anders zur Geltung kommen können. Und manches noch bekäme ein anderes Gesicht und könnte wesentlich positiver und entscheidend weiterführend formuliert werden, vor allem der Unsterblichkeitsgedanke und der Glaube an Jesus den „Christ", den „Herrn", den „auferstandenen Heiland". Aber diese kritischen Andeutungen tasten den Grundgedanken nicht an, sondern sollen erst recht seine Bedeutung in helles Licht setzen, indem sie auf die in ihm liegenden Möglichkeiten hinweisen.

4. Die Philosophie Sterns geht vom Menschen aus. Vom Menschen her gewinnt sie auch ein Verständnis Gottes. Indem sie den Menschen in seiner ganzen (personalen) Tiefe zu erfassen sich bemüht, erreicht sie seine transzendentalen Wurzeln und tritt durch seine relativische Menschlichkeit hindurch mitten in die metaphysische Welt des Absoluten ein. Gibt es einen besseren Weg? Gibt es überhaupt einen andern? Gibt es etwas Höheres im Denken? Das was hier gedacht und entworfen wird, ist „Anthropologie" und „Metaphysik" zugleich, ist metaphysische Anthropologie. Das ist aber u. E. auch der einzige Weg für die wissenschaftliche Theologie, soweit sie nicht Historie ist.

In der schönen Schrift über „Die Theologie Karl Barths", die neuerdings Max Strauch geschrieben hat (bei Chr. Kaiser, München) und die wirklich ein Verständnis des vielumstrittenen Theologen vermitteln kann, wird die Einheit von Theologie und Philosophie proklamiert; „denn jedes philosophische Denken, das sich selbst versteht, ist wie das biblische transzendental gerichtet" (S. 12). Dieser Satz, der einen der wertvollsten Züge in Barths Theologie einfach und klar heraushebt, kann vorläufige Wege weisen in die Zukunft. Aber in demselben Atem wird auch wieder (wie bei Brunner) die Schranke gegen Schleiermacher und seine Nachfahren aufgerichtet, die aus der Theologie eine bloße

„Phänomenologie des religiösen Bewußtseins, mithin Anthropologie“ gemacht hätten (S. 6). Ist es denn nicht vielmehr so, daß jede Theologie wie jede Philosophie, die „sich selbst versteht“, genau so sehr „Anthropologie“ wie „transzendental“ sein muß, — daß sie „transzendentale“ und „metaphysische Anthropologie“ sein müssen, — wie es der Kern im Werke Schleiermachers, Platos, Kants, William Sterns und am Ende auch Karl Barths tatsächlich ist? Gewiß ist die Gefahr groß genug, wenn wir vom Menschen her Gott erfassen wollen: daß wir beim Menschen stehenbleiben, bei bloßer empirischer Anthropologie, mögen wir noch so viele schöne Worte von Gott dabei machen. Aber ist die andere Gefahr minder groß, wenn wir — um nur ja „transzendental“ zu sein! — nicht mehr Anthropologen sein wollen, wenn wir aus völlig anderen als anthropologischen Quellen unser Wissen um Gott zu schöpfen trachten? Muß dabei nicht die Theologie die Irrwege der Jahrhunderte nur auf immer neue und immer wunderlichere Weise wiederholen? — Aber wir wollten nicht „aufeinander einreden“, sondern uns selbst besinnen! Die Philosophie von W. Stern kann uns recht gut zu solcher Besinnung bringen. Aber sie kann uns schließlich auch einen Weg zeigen, auf dem die getrennten Brüder sich einmal wieder zusammenfinden müssen, um gemeinsam Gottes Werk zu bauen in einer gottentfremdeten Welt. Und das wäre der größte Dienst, der heute von philosophischer Seite her der Theologie erwiesen werden könnte.

Zur Wunderfrage.

Von

Lic. Dr. Peisker, Superintendent in Glatz.

Die Wunderfrage hält uns in Unruhe. Ja, wenn es sich bei ihr nur um die geschichtlichen, speziell um die Wunder Jesu handelte! Dann wäre und bliebe die Frage zwar auch ernst genug. Denn es ist für unsere Stellung zur Bibel nicht gleichgültig oder auch nur nebensächlich, ob man glaubt, aus dem überlieferten Jesusbild ein so gewaltiges und mit allem andern organisch verwachsenes Stück, wie es die Wunderberichte sind, herausschneiden zu müssen oder nicht. Vollends ist Christus selbst nicht der gleiche, ob er Wunder tat oder nicht. Jedoch aktuell ist die Wunderfrage vor allem nicht so sehr als Geschichts- sondern (allerdings zusammenhängend mit der Geschichtsfrage) als jedesmaliges Gegenwartsproblem. So meint es auch Jesus, wenn er das Erstaunen der Jünger über seine Wundertaten mit dem Hinweis darauf beantwortet, daß sie, falls sie Glauben hätten, ebenfalls, ja noch größere Wunder tun würden, und wenn er ihnen damit die Zuversicht zum wundergläubigen Bittgebet stärkt (Matth. 17 v. 20; 21 v. 21 f.). Ja, **das** ist's, was vor allem die Wunderfrage so brennend für jeden gegenwärtigen Christen macht: Dürfen wir an einen Gott glauben, der Wunder tut? Dürfen wir in der Gemeinde solchen Glauben wecken und pflegen? Oder müssen wir uns selbst und die Gemeinde zu einem religiösen Standpunkt erziehen, der auf den Wunderglauben der Vorfahren, der Reformatoren, der Apostel und Jesu selbst seufzend oder wohlgemut verzichtet?

Dabei soll man den religiösen Gegensatz, der hier vorliegt, weder vergrößern noch verkleinern. Man **vergrößert** ihn,

wenn man meint, daß die Wunderleugner Gott aus der Geschichte eliminieren. Diese These vergißt, daß auch für Wundergläubige Gottes Wirken durchaus nicht immer, vielmehr nur ausnahmsweise in Wundertaten verläuft. Auch für sie bewegt sich sein Tun in der Regel der Fälle in dem gewöhnlichen, von uns als Naturgesetz erkannten Gange der Dinge, und für einen Gottesglauben, der die Wunder leugnet, bleibt darum immer noch übrig, diesen ganzen Bezirk des Geschehens als Gottes Tun zu deuten, nur daß sie eben jede Ausnahme von diesem Tun Gottes bestreiten. Ja, man muß umgekehrt sagen, daß es für jeden Menschen, auch für den Wundergläubigen, eine sehr ernste, große und notwendige Sache bleibt, im gewöhnlichen Geschehen Gottes Willen und Tun zu glauben. Dies aber nicht zu tun, sondern nur im außergewöhnlichen Geschehen (wenn nicht theoretisch, so doch praktisch) Gottes Willen zu erblicken, dies heißt viel mehr Gott aus dem Geschehen eliminieren, als wenn jemand die Wunder leugnet. — Anderseits darf aber auch der Unterschied zwischen Wunderglauben und Wunderunglauben nicht verkleinert werden. Dies geschieht oft dadurch, daß man auf wunderungläubiger Seite auch das regelmäßige Wirken Gottes als Wunder bezeichnet. Solche Terminologie kann sich zwar auf manche Bibelstellen berufen, wie sie ja auch an sich natürlich zulässig ist, aber beim heutigen wissenschaftlichen und religiösen Sprachgebrauch fördert sie die Verwischung und Unklarheit. Jedenfalls handelt es sich für uns im folgenden nur um die eigentlichen, echten Wunder, d. h. um die Wunder, deren Eigenart darin besteht, daß sie ein Tun Gottes sind, das außerhalb des naturgesetzmäßigen Geschehens steht.

Doch erhebt sich nun die Frage: Was ist naturgesetzmäßiges Geschehen? Man begegnet hier und da der Argumentation, daß die Wunder, die aus früherer Zeit erzählt werden, schon deswegen unglaubwürdig seien, weil man damals den Begriff des Naturgesetzes und darum auch den strengen Begriff des Wunders nicht gekannt hätte. Hierin steckt gewiß etwas Wahres. Aber schon immer haben Menschen beobachtet, daß im Naturgeschehen Ordnung und Regelmäßigkeit herrschen, und auf dieser Beobachtung baute sich ihre allmählich steigende Kultur auf. Anderseits fiel ihnen von hier

aus alles, was außerhalb dieser Ordnung und Regelmäßigkeit war, besonders auf, und ihrem frommen Gemüt galt dieses Außergewöhnliche um seiner Außergewöhnlichkeit willen leicht als ein eindrücklicheres und unmittelbareres Tun Gottes denn das gewöhnliche Geschehen. Im Laufe der Zeiten aber nahm die Beobachtung des Regelmäßigen im Geschehen sowohl intensiv wie extensiv zu. Man drang in das Geheimnis der Naturordnung immer tiefer ein, von einem Grund hinab zum andern, und erkannte schließlich jenen nexus causarum, jene Ursachenkette, deren erstes Glied allerdings auch heute noch für alle empirische Forschung nicht nur tatsächlich im Dunkeln liegt, sondern auch grundsätzlich undenkbar ist, da sie zu jeder Ursache immer wieder eine sie verursachende Ursache hinzudenken muß. Sodann aber nahm die Kenntnis der Ordnung und Regelmäßigkeit auch extensiv, dem Umfang nach, zu; ein Gebiet nach dem andern eroberte sich die naturgesetzmäßige Anschauung, und sie machte in diesem Eroberungszug auch nicht an den Grenzen der Natur halt, sondern sie drang über das Leiblich-Sinnliche im Menschen hinauf ins Geistig-Seelische. Und nun ist nicht zu leugnen, daß diese Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnis des naturgesetzmäßigen Geschehens in der Tat manchem Geschehen und Geschehensbericht seinen Wundercharakter nahm. Man denke etwa an die Naturerscheinung des Gewitters oder an die Erzählung von Israels Durchzug durch das Rote Meer, den bekanntlich Napoleon als zweiter Pharao nachmachen wollte, wobei er beinahe wie der erste Pharao ums Leben gekommen wäre. Es ist daher wohl begreiflich, daß die naturgesetzliche Betrachtungsweise, zumal da sie nicht nur tatsächlich so große Einzelerfolge erzielte, sondern sie oft auch dadurch fand, daß ihr das wunderleugnende Dogma als heuristisches Prinzip diente, auf die Ueberzeugung fest und fester sich stellte: Es gibt nur ein naturgesetzmäßiges Geschehen! Die „Wunder“ erklären sich naturgesetzlich — oder sind nicht geschehen!

Dabei ist allerdings in jüngster Zeit eine bemerkenswerte Aenderung vor sich gegangen. Man kann sie dahin formulieren, daß, während noch vor 20 Jahren im obigen Entweder-Oder das Oder (= die angeblichen Wunder sind nicht geschehen) den Hauptton trug, heute hier und da das Entweder (= die angeblichen Wunder lassen

sich naturgesetzlich erklären) betont zu werden beginnt. Es kommt dies einmal daher, daß Theorien wie die Atomenlehre, die vor einem Menschenalter als unerschütterliche Erkenntnis galten, ins Wanken geraten sind und dadurch die Naturwissenschaft die naive Zuversicht zu ihren Erkenntnissen weithin verloren hat. Sodann aber ist, zum Teil im Zusammenhang mit diesem ersten Moment, die Ueberzeugung gewachsen, daß den geistigen, unsichtbaren Kräften ein viel größerer Einfluß auf das Leiblich-Sinnliche zugesprochen werden muß, als ein früheres materialistisches Denken zuließ. Bezüglich der Wunder Jesu spricht sich diese Umwandlung etwa darin aus, daß man früher eine heilende Wirkung Jesu höchsten bei Epileptischen, soweit es sich um Nervenzerrüttete handele, für möglich hielt, während heute manche bereits geneigt sind, einem Willen und Geist von einzigartiger Konzentriertheit und Kraft viel mehr Wirkungen zuzutrauen; ja es ist heute nicht mehr völlig absurd, es für möglich zu halten, daß man einem Menschen mit solchem Willen schließlich auch noch einmal die Aufhebung der Schwerkraft und damit auch das Wandeln auf dem Meer zutrauen wird. — Doch ist es nun für unser Problem von entscheidender Wichtigkeit, zu erkennen, was durch diese Wendung der Wissenschaft für die Frömmigkeit gewonnen wäre. Für einen „Wunderglauben", dem es hauptsächlich auf die Tatsächlichkeit der im Neuen Testament erzählten Wunder ankommt, sicher sehr viel! Sie werden nun auch für naturgesetzliches Denken glaubwürdiger! Aber welchen Gewinn hätte die Frömmigkeit? Recht geringen, bzw. was den hier entscheidenden Punkt anbetrifft, keinen! Gewiß ist es für sie nicht belanglos, wenn sie vom überlieferten Christusbild nicht mehr einen so großen und organischen Teil wie die Wundergeschichten auszuscheiden braucht, obgleich sie deren Sinn umdeutet, Ereignisse, die echte Wunder sein wollen, zu naturgesetzmäßigen Erscheinungen macht [1]). Und auch die Christusgestalt wüchse wieder, wenn man ihr außergewöhnliche Taten auch im Bereich des Leiblich-Sinnlichen

1) Auch wird das naturgesetzliche Denken manche Wunder Jesu wohl nie naturgesetzlich zu erklären und damit ihre Tatsächlichkeit anzuerkennen bereit sein, z. B. die Totenerweckungen. Hier bleibt für sie nur, falls sie die Tatsächlichkeit nicht völlig leugnen will, ihre rationalistische Umdeutung.

zutraute, wenn auch nicht in neutestamentliche Höhe, da nach Auffassung des N. T. Jesus bei diesen Taten Gott bewegt hat, etwas zu tun, was er sonst nicht getan hätte.

Hiermit ist aber schon angedeutet, daß, woran der Frömmigkeit vor allem liegt, ihr nach wie vor versagt bliebe, nämlich an echte, eigentliche Wunder glauben zu dürfen, d. h. an Taten Gottes, die außerhalb des naturgesetzmäßigen Geschehens liegen. Sie bliebe nach wie vor darauf beschränkt, das gesetzmäßige Geschehen als Gottes Wirken zu deuten. Der Unterschied gegen früher wäre nur der, daß jetzt anerkannt wäre, daß von Geist, Willen, Glauben sinnlich-leibliche Wirkungen ausgehen können. Aber diese Faktoren, die jetzt als Ursachen anerkannt sind, sind damit zugleich in die Ursachenkette ihrerseits eingereiht und mithin selbst wieder verursacht. Letzteres verbirgt man sich zwar leicht und gern und wähnt, wenn man Geist und Willen und Glauben erreicht habe, habe man das sturmfreie Gebiet erreicht, an das die naturgesetzliche Betrachtung nicht mehr heranreichen könne. Aber in Wirklichkeit respektiert sie keine Grenzen, auch nicht die Grenzen zwischen dem Leiblichen und dem Geistigen; und wenn sie heute diese Grenzen an dem Punkte verwischt, daß sie ein Einwirken des Geistigen auf das Leibliche in weiterem Umfange als bisher zugibt, so wischt sie sie in noch gründlicherem Maße auch an jenem Punkte aus, an dem es sich um die Unterstellung auch des Geistigen unter das Naturgesetzliche handelt. M. a. W.: Es wirkt sich ihr zufolge überall der Kausalzusammenhang aus, und wenn zugegeben werden muß, daß auch leiblich-sinnliches Geschehen durch das Vorhandensein geistiger Faktoren mitbestimmt ist, so sind auch diese Faktoren ebenso wie die sinnlichen Ursachen ihrerseits verursacht, angelegt, Glieder einer geschlossenen, unabänderlichen Kausalreihe. Der Religiöse aber muß sich nach wie vor darauf beschränken, diese unabänderliche Kausalreihe Gottes Willen zu nennen. Man kann sich, was der Frömmigkeit auch weiterhin versagt bleibt, auch so deutlich machen, daß man sagt: Nach der naturgesetzlichen Betrachtung, auch wenn sie die angeblichen Wunder bejahen sollte, indem sie dieselben naturgesetzlich erklärt, ist alles künftige Geschehen derart festgelegt, daß, wenn wir alle Ursachen überblicken und durchschauen, d. h. religiös gesprochen,

den Willen Gottes durchschauen könnten, wir das Künftige vorauszuberechnen vermöchten. Der christliche Wunderglaube aber wird, wenn er sich auf sich selbst, auf seine einfachen und konstitutiven Momente besinnt, gegen solche Auffassung nicht ablassen können zu protestieren. Er wird immer wieder daran erinnern müssen, daß die Verabsolutierung der von uns beobachteten Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Geschehens unberechtigt ist, da unsere Beobachtungen nur empirisch sind (hier sogar ein Teil der Empirie, der auch Tatsache sein will, ausgeschlossen wird) und nicht derart verabsolutiert werden dürfen, daß die Grenzen des Naturgesetzlichen mit den Grenzen des wirklich Geschehenen gleichgesetzt werden. Gegenüber aber dem Argument, daß wir zu jedem Geschehen eine Ursache hinzudenken müssen, wird zu sagen sein, daß auch der Wunderglaube diese Regel insofern wahrt, als auch er es bei seinen Wundern tut, nämlich Gott als ihre Ursache ansieht. Und gewiß ist diese Einführung Gottes als eines freien, unverursachten Willens etwas, was naturgesetzliches Denken, das zu jeder Ursache wieder eine Ursache sucht, aufhebt, aber das naturgesetzliche Denken kommt, wenn es in seiner Ursachenkette Glied um Glied zurückgreift, von selbst ins Unendliche, Ueberempirische, in ein Gebiet, wo es nicht mehr gilt und gelten will, d. h. es hebt sich von selbst auf. Mithin kann es auch der Setzung eines überempirischen, unverursachten Gotteswillens nicht widersprechen, so wenig es ihn zu denken vermag. Ob nun aber dieser Gotteswille in seinem Verhältnis zum irdischen Geschehen pantheistisch als diesem immanent oder deistisch als ihm vorausgehend und es ein für alle Male ordnend oder theistisch als ihm zwar stets gegenwärtig, aber stets auch frei, es anders als gewöhnlich ordnen zu können, gedacht wird, — immer kann naturgesetzliche Betrachtung solchen Gottesglauben weder erreichen noch bestreiten; an der Bibel genährte Frömmigkeit aber wird sich zur letzten der drei Gottesauffassungen bekennen müssen, da in ihr im Verhältnis Gottes zum Weltgeschehen das Immanente und doch Transzendente, das Gegenwärtig-Nahe und doch Erhaben-Ferne, das Allmächtig-Freie und doch Gütig-Gewährende, das durch sich selbst Bestimmte und doch Unberechenbare, kurz das — Theistische, das Göttliche in Gott am unverkürztesten bewahrt bleibt.

Dabei ist dieser freie, von außen unverursachte Wille Gottes nicht als Willkür zu denken. Freilich mag er der beschränkten menschlichen Vernunft oft als solche erscheinen, da sie seinen Sinn nicht einsieht. Aber der Christ glaubt an diesen Sinn, d. h. daran, daß Gottes Tun immer zweckvoll ist, und zwar glaubt er hieran, weil ihm die Gottesoffenbarung dies verheißt und den höchsten Zweck, den Gott mit der Menschheit hat, aufgedeckt hat. Dieser höchste Menschheitszweck Gottes aber, an den der Christ glaubt, ist die Schaffung einer Herrschaft Gottes über Menschenseelen, die sich ihm in Liebe hingeben, und zwar dienen ihm für die Verwirklichung dieses Zweckes Christus und sein Evangelium. Beide aber, d. i. Wort und Geist, läßt er für gewöhnlich inmitten und mittelst eines Geschehens wirken, das vom Menschen immer mehr als Naturgesetz erkannt worden ist, wobei das Verhältnis Gottes auch zu diesem naturgesetzmäßigen Geschehen weder pantheistisch noch deistisch, sondern theistisch gedacht werden muß: Weder ist Gott mit diesem Geschehen der Dinge identisch (etwa als ihr unpersönliches Prinzip oder als ihre bewußte Seele), noch steht er in dem Sinne außerhalb jenes Geschehens, daß er die Welt wie eine Uhr geschaffen und aufgezogen hat, also daß sie nun von selbst läuft; vielmehr ist er zugleich in und über dem Geschehen, er ist in ihm stets gegenwärtig, aber als ein frei handelnd Gegenwärtiger; das Geschehen ist in jedem Augenblick der Ausfluß seines freien Willens, der seine Ordnung in sich selbst trägt und für gewöhnlich zwar in einer Ordnung handelt, die von uns als Naturgesetz erkannt ist, aber auch anders handeln kann, als nach dem sonstigen Ablauf und den vorhandenen Ursachen zu erwarten ist. Und zwar wird er letzteres dann tun, wenn es ihm für sein Reich nötig erscheint.

Dabei kann er ein solches echtes Wunder entweder rein von sich aus tun oder er tut es, weil Menschen ihn gebeten haben. Nun hat aber Jesus vom Bittgebet gelehrt, daß es in der Spannung von tiefster Demut, die Gottes Willen alles anheimgibt und zuversichtlichstem Vertrauen, das Gott mit seinen Anliegen bestürmt, stehen soll, und er hat solchem Gebet die Erhörung verheißen. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob auf solches Bittgebet die Erhörung folgen m ü s s e. Gegen solche Meinung ist vielmehr Jesu eignes

Nichterhörtwerden in Gethsemane der klassische Gegenbeweis; denn wenn je mit Demut und Glauben gebetet worden ist, dann geschah es hier. Aber gerade hier ist es auch völlig deutlich, daß lediglich um des Reiches Gottes willen Gottes — menschlich gesprochen — blutendem Vaterherzen die Erhörung seines Sohnes nicht möglich war; denn die Aufrichtung dieses Reiches erforderte das Kreuz Christi als Zeichen sowohl des Zornes wie der Liebe Gottes. Mithin wird man nicht sagen dürfen, daß demütig-gläubige Gebete erhört werden müssen; ja, wie Gott ohne Gebete Wunder tun kann, so kann er auch durch sehr unvollkommene Gebete zu Wundern bewegt werden. Wir können nun sagen, daß für ihn, dem der Bau seines Reiches die Höchstabsicht mit uns Menschenkindern ist, es nicht gleichgültig sein kann, ob sich ein Mensch mit Demut und Glauben an ihn wendet oder nicht. Da vielmehr die Erziehung der Menschen zu solch demütig-gläubigem Sinn die Ausbreitung seines Reiches bedeutet, so ist das Vorhandensein solchen Sinns in einem Bittgebet für Gott ein wichtiger Faktor, den er berücksichtigen will und zwar vor allem im Sinne der Erhörung, auch der wunderbaren Erhörung [1]), falls nicht nach Gottes Weisheit gerade diesmal die Nichterhörung für den gläubigen Beter das Heilvollere ist und vor allem, falls nicht andere und übergeordnete Reichs-Gottes-Interessen die Nichterhöhung nötig machen. Kein menschliches Auge überschaut je und durchschaut das Gewebe von Fäden, durch die Gott sein Liebesnetz über die Menschen spannt, aber dem aus der Bibel schöpfenden Glauben ist nicht nur Gottes Allmacht, die Wunder tut, sondern auch der allgemeinste Gesichtspunkt, unter dem er sie tut, nämlich um sein Reich zu bauen, gewiß.

Doch könnte man dies alles zugeben, also bejahen, daß Gottes Allmacht und seine Höchstabsicht, sein Reich zu bauen, den Geschehensablauf auch anders, als die gewöhnliche Ordnung vorsieht, verlaufen läßt, und doch daran festhalten, daß alles in eine eherne Gesetzmäßigkeit gespannt ist. Ich denke an den Standpunkt des religiösen Determinismus. Er leugnet bekanntlich einerseits ebenso,

1) An letztere ist hier stets gedacht d. h. an die Erhörung, die diesen Namen, streng genommen, allein verdient, weil bei ihr Gott ohne das Gebet nicht so handeln würde, wie der Beter wünscht.

wie der naturgesetzliche Determinismus die menschliche Willensfreiheit, läßt vielmehr wie den menschlichen Willen so überhaupt alles Geschehen von Gott unabänderlich bestimmt sein, bestreitet aber anderseits — wenigstens in der Form, wie ihn Luther vertrat, nicht das Wunder, sondern setzt es mit in Gottes Plan und Wirken ein. Ebenso wie nach seiner Ueberzeugung nicht nur der Glaube, sondern auch das Bittgebet von Gott gewirkt ist, so ist auch für bestimmte Fälle, etwa als Erhörung, das Wunder gesetzt.

Es wird nun zur Klärung unserer Position noch dienen, wenn wir uns demgegenüber fragen, ob der von uns vertretene Wunderglaube, ebenso wie er den naturgesetzlichen Determinismus, auch wenn er religiös orientiert ist, ablehnen muß, so sich auch mit dem religiösen Determinismus nicht zu vertragen vermag. Die Antwort kann dies nicht bejahen, denn sie darf den großen Unterschied zwischen beiden Arten von Determinismus nicht übersehen. Die Kette, die der Wunderglaube nicht anzuerkennen vermag, ist nur der die Wunder ausschließende, nicht aber der sie einschließende Zusammenhang. Es liegt dem Wunderglauben ja nur daran, daß Gott den Geschehensverlauf z. B. auf Grund eines Bittgebetes anders gestalten kann und tatsächlich auch oft genug gestaltet als ohne solches Gebet. Dieses Anders-Gestalten aber meint er nicht so, daß Glaube und Bittgebet als immanente Faktoren diese verändernde Wirkung hervorbringen, und daß die religiöse Betrachtung diesen naturgesetzmäßigen Vorgang dann ihrerseits als Wirken Gottes deutet. Vielmehr versteht der Wunderglaube dieses Gestalten streng als Gebetserhörung, indem Gott auf dieses Gebet hin anders handelt, als er sonst gehandelt hätte. Aber daß sowohl Bittgebet wie Erhörung von Gott determiniert sind, dies verträgt sich sehr wohl mit dem Wunderglauben [1]), und dieser wendet sich darum an sich auch

1) Höchstens könnte man sagen, daß beim religiösen Determinismus das Geschehen für den vorausberechenbar sein würde, der Gottes Willen durchschaute, während der Wunderglaube an der Nichtvorausberechenbarkeit hängt. Aber er nimmt seinen — religiös orientierten — Anstoß auch nur an einer Vorausberechenbarkeit auf Grund der immanenten Ursachen, während der Gedanke, auf Grund der Kenntnis des Gotteswillens vorausberechnen zu können, zwar bei der Unerforschlichkeit des göttlichen Willens unrealisierbar ist, aber sich mit der Ehrfurcht vor Gott verträgt.

nicht gegen den religiösen Determinismus [1]). Immerhin wird sich aber dieses eine sagen lassen, daß einem Standpunkt, der bei aller Wahrung des Monergismus der Gnade doch dem menschlichen Willen irgendwelche Freiheit, das Gute zu tun oder nicht, läßt, das Wunder besonders einleuchtend erscheinen muß. Denn während man bei der deterministischen Auffassung fragen kann, warum denn Gott diese Unterbrechungen seiner gewöhnlichen Wirkungskette mitgesetzt hat, sind letztere, wenn man eine Selbstbeschränkung Gottes zugunsten einer menschlichen Willensfreiheit annimmt, sehr begreiflich. Wie Gott innerhalb des Geschehens in den Willensentscheidungen der Menschen immer neue Momente entgegentreten, die für seinen Höchstzweck, sein Reich, von größter Bedeutung sind, so hält auch er sich nicht an den von ihm selbst geordneten Ablauf gebunden, sondern läßt die Möglichkeit offen, die Dinge anders zu gestalten, als er ohne jenes neue Moment getan hätte. Gottes Wirken wird damit — ich will nicht sagen, gegenwärtiger, denn auch im gewöhnlichen Ablauf ist er in jedem Moment gegenwärtig, wohl aber — beweglicher gedacht.

Zugleich kann nun der Hinweis auf eine menschliche Willensfreiheit aber auch eine Vorstellung von der Art und Weise geben, wie man sich das Wunder zu denken haben wird. Wer überzeugt ist, daß der Mensch im gegebenen Augenblick, unbeschadet sonstiger Determinierung durch Gott und seinen eignen Charakter, die Freiheit hat, sich im guten oder im bösen Willen bis zur Entschlußstärke zu befestigen [2]), der setzt damit in die Geschehniskette Glieder ein,

---

1) Wohl aber stößt sich letzterer an manchen andern Tatsachen, wie Schuld- und Verantwortlichkeitsgefühl; es ist zu wünschen, daß das Jubiläum von Luthers „De Servo Arbitrio" eine neue Erörterung der schwierigen und doch so wichtigen Fragen dieses gewaltigen Buches bringt.

2) Hierum wird es sich bei der menschlichen Freiheit handeln und nicht um eine eigentliche Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse; denn diese setzt einen neutralen, freien Willen voraus, der aber nicht nur an sich nicht denkbar ist, sondern von dem man sich auch nicht vorstellen kann, wie er das Gute oder Böse wählen kann, da doch immer nur ein guter bzw. böser Wille das Gute oder Böse zu ergreifen vermag. Nein, unser guter und böser Wille besitzen die Fähigkeit, sich zu konzentrieren und durch Rekurs auf ihre metaphysischen Quellen zu stärken; darin, ob sie von dieser Fähigkeit Gebrauch machen oder nicht, liegt unsere Freiheit.

die Neuanfänge, erste Ursachen sind und die ihrerseits darum in den Weiterverlauf des Gesamtgeschehens so hineinwirken, daß sie es irgendwie anders bestimmen, als es ohne sie gelaufen wäre. So haben wir uns auch Gottes Wunder zu denken. Wir reden beim Wunder lieber nicht von einem Eingreifen Gottes in den sonstigen Verlauf oder gar von einem Durchbrechen desselben; denn beide Ausdrücke setzen die irrige Annahme voraus, daß der sonstige Verlauf etwas außerhalb des Gotteswillens Stehendes sei. Wohl aber bedeutet das Wunder, daß Gott an irgendeinem Punkt des Ablaufs der Dinge anders als sonst wirkt, ja anders, als die von ihm geschaffenen Ursachen es sonst vermittelnder Weise bewirken. Gott ist nicht wie sonst in der Ausführung eines bereits begonnenen Werkes, sondern er setzt einen Neuanfang. Wenn er z. B. einen Kranken, bei dem er innerhalb des Zusammenwirkens aller Faktoren und mittelst ihrer auf sein Sterben hinwirkt, nun doch auf ein Bittgebet hin gesund machen will, so stellt er — menschlich gesprochen — seinen Plan um, läßt seinen neuen Willensentschluß, daß der Kranke gesund werden soll, in den Ablauf des Geschehens als eine Schöpferkraft hineinwirken, als eine neue [1]) allmächtige Ursache, die neue Wirkungen hervorruft, die zur Gesundung führen. Dabei ist es meist so, daß sich dieser neu eingeleitete Prozeß gleich wieder in die sonstigen Bahnen des Geschehens fügt, nur daß sie jetzt zu seiner Vollendung führen müssen, so daß es z. B. bei einer Gesundwerdung auf Grund einer Wundertat dem menschlichen Auge oft nicht deutlich wird, ob ein gewöhnlicher Verlauf oder ein Wunder vorliegt. Der Glaube aber glaubt dankbar und gern ein Wunder Gottes und deutet sich wohl auch oft ein naturgesetzmäßiges

---

1) Verursacht seinerseits ist dieser neue Willensentschluß zwar durch das Bittgebet, aber doch in keiner Weise zwingend; vielmehr ist es Gottes freier Entschluß, daß er es erhört, da er es auch hätte nicht erhören können, und begründet ist dieser Entschluß in seinem stets guten Willen und ist, da Gott selbst der gute Wille ist, eine Tat zugleich der göttlichen Freiheit. Anders liegt es bei uns, da wir einen guten und bösen Willen haben, von denen jeder die Freiheit hat, sich zu konzentrieren, sich als „Ich" zur Geltung zu bringen, indem er auf Gott oder das Böse rekurriert, nur daß das gute Ich durch Gottes Hilfe, die stärker als der Teufel ist, stets siegen könnte und müßte.

Handeln Gottes als ein solches. Doch gibt es auch Fälle, bei denen der Prozeß der Durchführung des Wunders außergewöhnliche Bahnen einschlägt, z. B. bei dem sofortigen Gesundwerden auf Jesu Wort hin, aber auch bei manchen Gebetserhörungen innerhalb der Christengemeinde bis auf den heutigen Tag, so daß selbst der Ungläubige betroffen ist, der Gläubige aber um so gewisser an ein Wunder glaubt. Mag aber die Erfahrung solchen Wunders oft auch zweifelhaft sein, — woran dem Glauben liegt, ist mehr noch als die Gewißheit, Wunder erlebt zu haben, die Zuversicht, einen Gott zu haben, der Wunder tun kann und sicherlich auch wirklich tut, so schwer es sich oft auch nachweisen läßt.

Um aber alles Gesagte zu möglichster Klarheit zu bringen, sei zum Schluß der hier vertretene Wunderglaube an der Hand eines Beispieles mit den übrigen in Betracht kommenden frommen Betrachtungsweisen noch einmal konfrontiert. Als Beispiel sei der Fall gesetzt, daß Eltern ein todkrankes Kind haben und um seine Errettung aus Todesgefahr demütig und gläubig bitten. Da sagen die einen: Solches Beten der Eltern hat keinen Sinn; denn ob das Kind stirbt oder nicht, hängt von der Stärke der Faktoren ab, die vorhanden sind und sich auswirken; entweder führen sie auch ohne Gebet zur Gesundung oder das Kind stirbt trotz allen Betens; Beten hat in solchem Fall nur Sinn, sofern es entweder Bitte um die Kraft ist, sich unter das unabänderliche Geschick, das Gottes Schickung ist, zu beugen, oder die Zuversicht zu Gottes allemal heilsamen Wegen stärkt. Andere aber sagen: Dies ist wohl richtig; aber ein Faktor, der nicht schon festgelegt sei, sei der Geist des Arztes, und zu Gott um Rettung des Kindes bitten sei vernünftig, sofern es eine Bitte um Erleuchtung des Arztes sei. Da erwidern Dritte, daß man konsequenterweise die naturgesetzliche Betrachtung auch auf das Geistesleben ausdehnen müsse; auch der Geist des Arztes treffe die Entscheidung, die er nach den in ihm wirksamen Faktoren treffen müsse, und selbst eine Rückwirkung des Gebets auf die Seele des Betenden sei nur soweit denkbar, als die Frömmigkeit durch ihre Selbstbetätigung im Gebet erstarke. Nun aber sagen wieder andere: Heute hat sich das Weltbild mächtig verändert und erweitert; heute wissen wir, daß geistige Potenzen in viel größerem

Maße, als man es früher für möglich hielt, auch aufs Sinnlich-Leibliche einwirken, und solch geistige Potenzen sind auch Glaube und Gebet; sie wirken zwar nicht außerhalb des naturgesetzmäßigen Verlaufs, wohl aber innerhalb seiner und sind da ebensogut wirksame Faktoren wie die sinnlichen Kräfte des Kranken und der Geist des Arztes; dies hat auch Jesus in seinem paradoxen Wort vom bergeversetzenden Glauben Matth. 21, 21 gemeint. An dieses letzte knüpfe ich nun an und sage: Gewiß können Gebet und Glaube heilen, falls Gott es will, aber nicht von sich aus, sondern als ein Anrufen Gottes (s. Matth. 21, 22!), der sich, falls es sein Wille ist, von Gebet und Glauben bewegen läßt, sich umzustellen und, während er vorher den Tod wollte, die Gesundung zu wollen. Diesen Willen kann er dann auf verschiedene Weise verwirklichen, auf dem Wege der Erleuchtung des Arztes, der allmählichen Neubelebung der Kräfte des Kranken oder sonstwie, und er kann seinen Entschluß in gewöhnlichen Bahnen oder in außergewöhnlicher Weise sich auswirken lassen. Stets aber ist Gottes Wille Ordnungswille, in Freiheit auf das Gute, d. h. bezüglich der Menschheit auf den Bau seines Reiches in ihr eingestellt, und er ist in seiner Beweglichkeit, die Neues setzt, um so begreiflicher, als man annimmt, daß Gott auch in den Entscheidungen des freien Menschenwillens immer wieder Neues, nicht bereits im Ablauf Befindliches entgegentritt.

Kritische Berichte.

Zur Dogmatik I.

Von
D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

W. Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß. München, Beck 1924, XIV und 75 S. geh. M. 2.50. — Albrecht Ritschl, Die christliche Vollkommenheit und Unterricht in der christlichen Religion. Krit. Ausgabe von C. Fabricius, Leipzig, Hinrichs. 1924. XXVII und 120 S., geh. M. 3.—. W. Herrmann, Dogmatik. Gotha, Perthes. 1925. XXIV und 103 S. geh. M. 2.50. — M. Rade, Glaubenslehre 1. Buch: Von Gott. Gotha, Perthes. 1924. XII und 182 S.; 2. Buch: Christus. 1926. VI und 150 S. Zusammen M. 8.—, geb. M. 10.—. — G. Wobbermin, Wesen und Wahrheit des Christentums. Leipzig, Hinrichs. 1925. IX und 510 S., geh. 16.20, geb. M. 18.—. — H. Lüdemann, Grundlegung christlicher Dogmatik. Bern und Leipzig, P. Haupt. 1924. XI und 610 S., geh. M. 16.—, geb. M. 20.—. — E. Troeltsch, Glaubenslehre nach Vorlesungen von 1911 f. Mit einem Vorwort von Martha Troeltsch. München und Leipzig, Duncker und Humblot. 1925. X und 384 S. M. 13.—, geb. M. 17.—. — Eine Auseinandersetzung mit R. Seebergs Christlicher Dogmatik folgt.

1. Elerts Abriß der Lehre des Luthertums bringt mit ihrem Versuch, den christlichen Zentralbegriff der Versöhnung, genauer den Gedanken der realen Versöhnungsveranstaltung dem modernen Bewußtsein nahezubringen, nicht unmittelbar selber eine wirkliche Förderung der dogmatischen Probleme; das — allerdings ungewollte — Verdienst seiner Darlegungen ist, daß er uns vor eine für dogmatische Klärung nicht unwichtige Frage stellt.

Eine wirkliche Feindschaft zwischen Gott und den Menschen von beiden Seiten her, also sowohl klare Erfassung der Sünde als Feindschaft des Menschen wider Gott, wie auch eine ganz reale „Feindseligkeit“ Gottes dem Menschen gegenüber erscheint ihm als Voraussetzung eines wirklichen Verständnisses der Versöhnung. Zur Nahebringung dieser Feindseligkeit Gottes bedient er sich des modernen Schicksalsgedankens resp. der unmittelbaren Schicksalserfahrung. Er tut dies, weil er auf eine einfache Tatsächlichkeit und

ganz eigentliche Empirie des göttlichen Zornes hinauswill, d. h. auf einen Gotteszorn, der vor aller sittlichen Selbstbeurteilung und ganz unabhängig von ihr dem Menschen als solchem gegenüber einfach faktisch besteht und als solcher unmittelbar erfahren wird, darum auch nicht anders als durch eine objektive Versöhnungsveranstaltung behoben werden kann.

Vom Schicksalserlebnis aus deduziert Elert in folgender Weise. Weil Gott uns so entgegentritt, wie das im Schicksalserlebnis der Fall ist, lehnen wir uns gegen ihn auf und zwar notwendig. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der ganzen besonderen Art unserer Lebendigkeit, die wir nicht selbst geschaffen haben. Und doch ist sie als Auflehnung gegen Gott Sünde. Dies für die rational-ethische Betrachtung unlösbare Rätsel löst sich durch die Offenbarung in der absoluten Souveränität Gottes, der gegenüber es eine Berufungsinstanz nicht gibt. So schlägt also die Offenbarung alle weiteren Erwägungen einfach zu Boden und zwingt uns dazu, daß wir uns „schweren Herzens entschließen" — also ohne alle sittliche Ueberführung — „die gesamte Verschuldung an unserm Konflikt mit Gott auf unserer Seite zu suchen" (21).

In dieser Deduktion behält deutlich das Numinose in seiner irrationalen Entzogenheit das letzte Wort: wir haben uns mit unserer sittlich-religiösen Selbstbeurteilung der von uns erfahrenen ὀργή des Numinosen einfach zu beugen. Daß im Zusammenhang hiermit der Zorn Gottes bei Elert direkt ins Naturhafte geht, nimmt nicht wunder. „Der Vernichtungswille Gottes überwiegt zuletzt alle andern Motive und veranlaßt ihn, uns zu töten" (22). Zorn und Rache Gottes sind „Aeußerungen einer leidenschaftlichen Lebendigkeit, deren elementare Gewalt jeder vernünftigen Berechenbarkeit spottet" (32). Im Todesleiden des Erlösers nimmt Gott für die Empörung der Menschen — die er übrigens selber provoziert hat — „schauerlich Rache" (32).

Daß der sittliche Charakter des christlichen Gottesglaubens wie auch des christlichen Schulderlebnisses so nicht zu seinem Recht kommt, ist klar. Verhängnisvolleres aber kann einem christlichen Dogmatiker nicht leicht begegnen, wenn anders grade das Christentum die im strengsten Sinne ethische Religion ist (vgl. dazu Lüdemanns Dogmatik, unten Nr. 4).

Und dennoch läßt sich nicht leugnen, daß Elert damit auch bei Luther Vorhandenes hervorhebt. Hinter dem Erschrecken des sittlichen Gewissens steht ja doch bei Luther das aufbrechende Elementargefühl der von der ὀργή des numen divinum geängsteten Kreatur. Indem aber Elert dieses Moment im lutherischen Kreaturgefühl prononziert in den Vordergrund hebt, stellt er uns deutlicher vor eine für dogmatische Klärung nicht unwichtige Frage. Im ganzen Gebiet der Religionsgeschichte ist es eben diese ganz real ge-

nommene, letztlich naturhafte ὀργή des Numinosen, deretwegen es sühnender Veranstaltungen bedarf. Hier liegt darum auch der springende Punkt zur Auseinandersetzung sowohl mit diesem Gedankenkomplex wie mit den besonderen religiösen Erschütterungen dieses Erlebnisweges. Die Frage aber, um die es sich hier handelt, ist die, ob ein Hindurchwirken dieser Momente elementar-religiöser Erregung den Charakter eines christlich Normativen besitzt; oder handelt es sich dabei um eine besondere individuelle Angelegtheit und um einen unvergeistigten Rest aus den dunklen Abgründen religiöser Elementargefühle? Und damit stehen wir vor der bekannten und so überaus wichtigen Forderung Herrmanns, daß es zu allerletzt einmal gelte, „das was in der Religion allein allgemeingültig sein kann", resp. von einer Allgemeingültigkeit ist, die ihre „Anerkennung mit geistigen Mitteln durchsetzen kann", „genauer" festzustellen, „als es sonst zu geschehen pflegt" (Dogm. S. 1).[1])

2. Neben den Versuch Elerts, das — wie er meint — unveränderte Luthertum von modernen Zeitgedanken aus dem Verständnis der Gegenwart zu erschließen, treten zwei Gesamtdarstellungen der Glaubenslehre aus dem Kreise der auf Ritschl zurückführenden Theologie [2]).

Vornean steht die Dogmatik Herrmanns. Schon bei der Anzeige der Gesammelten Aufsätze Herrmanns (1925, 1. Heft) habe ich meiner Ueberzeugung Ausdruck gegeben, daß — bei allem Zeitabstand, der seine Situation von der unsrigen trennt, — sein besonderes Werk auch für uns Heutige wegweisend und richtunggebend bleibt, weil er mit ganz besonderer Energie auf Fragestellungen dringt, die so lange wichtig und bedeutsam bleiben werden, als es überhaupt eine ernsthafte theologische Besinnung auf unsern christlichen Glauben geben wird. Und auch in den Antworten, welche Herrmann auf entscheidende Fragen des Glaubens zu geben versucht, liegen Weg-

---

1) Daß Elerts Deduktion des Zornes Gottes aus der Schicksalserfahrung künstlich ist (wir erleben das Schicksal gar nicht unmittelbar als eine einheitliche Macht, wie er voraussetzt, das ist vielmehr erst eine mythologisierende Apperzeption; aus der unmittelbaren Schicksalserfahrung und besonders auch Schicksalsvergleichung hat sich viel mehr der Gedanke der Launenhaftigkeit des Schicksals nahegelegt als derjenige einer durchgängigen Feindseligkeit), sei nur grade noch bemerkt; ebenso, daß er mit seiner modernen Benutzung des Freiheitsgedankens weit über dasjenige hinausgeht, was er am Luthertum als dessen Vorzug vor dem Calvinismus für ein rechtes Verständnis der Versöhnung hervorhebt.

2) Die überaus willkommene kritische Ausgabe von Ritschls „Die christliche Vollkommenheit" und „Unterricht in der christlichen Religion" von C. Fabricius (Leipzig, Hinrichs XXVII und 120 S.; geh. M. 3.—) können wir in unserm Zusammenhang leider nur grade erwähnen.

weisungen, die alle wirklich weiterführende Arbeit auf dem Gebiet der Glaubenslehre zu beachten gut tun wird.

Von zwei Ansatzpunkten aus führt Herrmann zu jener Forderung, mit welcher wir die Auseinandersetzung mit Elert beschlossen.

Es bedarf dessen einmal wegen der für die religiöse Gemeinschaft bestehenden Notwendigkeit, sich innerhalb einer wachsenden geistigen Kultur als Allgemeingültiges zu behaupten. Sodann, weil wir ohne eine klare Besinnung darauf eine rechte Darstellung von Grund und Inhalt des christlichen Glaubens nicht zu leisten vermögen.

Der Weg, auf welchem Herrmann zu der Religion als zu einem Allgemeingültigen hinzuführen versucht, ist der aus seiner Ethik bekannte. „Für Menschen unserer Zeit" scheint ihm das der gewiesene Weg (16). Nun ist aber diese „unsere Zeit" eine wandelbare Größe, wie grade wir das in besonderer Weise zu erfahren bekommen haben. Wir werden also — auch im Sinne Herrmanns selbst — zu scheiden haben zwischen der allgemeinen Forderung des Aufweises eines Allgemeingültigen, das seine Anerkennung mit geistigen Mitteln durchsetzen kann, und der besonderen Art, wie Herrmann aus seiner Situation heraus dieser Forderung nachzukommen versuchte. Daß Herrmann selbst es oft so darstellt, als sei der Weg seiner Ethik der für unsere Kultur irgendwie dauernd gewiesene, darf uns nicht zum Anlaß werden, ihm auch in seiner an Kant und dem Problem grade des sittlichen Selbst orientierten Einengung des Ansatzes ohne weiteres zu folgen

Die zur rechten Darstellung von Grund und Inhalt des christlichen Glaubens notwendige strenge kritische Besinnung auf dasjenige im Gesamtbestande der christlichen Ueberlieferung, was mit wirklichem Recht unmittelbar in sich selbst überzeugungsgewiß zu werden vermag, führt Herrmann bekanntlich dazu, anstatt der Kunde von einer vollzogenen Erlösungsveranstaltung die Person des Erlösers klar in den Mittelpunkt der besonderen christlichen Gewißheit zu stellen. Das aber bedeutet: Herauslösung des christlichen Glaubens aus seiner empirisch gegebenen Ausgestaltung als spezifische Buchreligion.

Wie sich dies Freiwerden in Herrmanns Verständnis des christlichen Grunderlebnisses, nämlich der Erlösung im Gottesverhältnis, auswirkt, ist bekannt genug. In dem, was wir der Erlöserperson gegenüber erleben, vollzieht sich die für das christliche Gottesverhältnis grundlegende paradoxe Synthese von richtendem Ernst und Sünder suchender und ihnen vergebender Güte. Nicht dagegen so, daß wir die Kunde von einer versöhnenden Veranstaltung für wahr halten und auf uns anwenden. Anstatt des Werkes wird damit die Person des Erlösers in ihrem lebendig erfahrbaren Erlösertum

das Zentrum der Soteriologie. Und das ist in der Tat die Richtung, in welcher dies Herzstück der christlichen Erfahrung umgedacht werden muß, wenn anders wir wirklich über das spezifisch buchreligionshafte Verständnis des Christentums hinauskommen sollen.

Ein weiterer Vorzug der Herrmannschen Dogmatik, der sich aus ihrer klar religiös-kritischen Einstellung ergibt, ist das strenge Innehalten der Grenzen des wirklich glaubenshaft Gewissen. Er besitzt den Mut, auf allerlei zu verzichten, um dessen genaue Feststellung sich die sonst geläufige Behandlung der Glaubenslehre bemüht. So verzichtet Herrmann auf den Versuch einer rationalen Lösung des Problems „Allwirksamkeit Gottes — ‚Gott wirkt auch die verborgensten Regungen unserer eigenen Seele‘ (47) — und menschliche Freiheit“. Das Recht beider Gedanken „beruht nicht darauf, daß sie untereinander übereinstimmen“. Vielmehr geht beides „als Ausdruck bestimmter Momente seines Lebens“ aus dem Glauben hervor und besteht so nebeneinander zu Recht. Auch die m. E. allein dem Sachverhalt gemäße Beantwortung der Wunderfrage ergibt sich von dieser Einstellung aus. Der Glaube behauptet von Ereignissen, die wir als aus dem Naturzusammenhang hervorgegangen vorstellen, daß sie „eine neue, um unsertwillen bewirkte Schöpfung Gottes seien“. „Wie aber Gott die Welt als ein Ganzes für uns bewegen könne, wissen wir nicht“ (51). Das empirisch konstatierbare Wunder gehört in die polytheistische Frömmigkeit, welche die Erkenntnis noch nicht erreicht hat, „daß ein allmächtiges Wirken notwendig der sinnlichen Wahrnehmung entzogen bleibt“ (54). Endlich gehört auch der Verzicht Herrmanns auf eigentliche christologische Formeln hierher. Aus der besonderen Art der Erfahrung, die wir am Erlöser machen, ergibt sich seine besondere religiöse Würdestellung. Für diese erscheint Herrmann „Gottheit Christi“ der zutreffende Ausdruck. Auch der Gedanke über den Erlöser ergibt sich noch von hier aus, daß er zu Gott in einem andern Verhältnis stehen muß als sonst ein Mensch. Die erschöpfenden Begriffe für dies besondere Verhältnis aber fehlen uns.

Der für den Systematiker bestehenden Gefahr, die Gedanken des Glaubens rational zu vereinheitlichen, ist aber auch Herrmann nicht immer entgangen. Wohl sagt er selbst, daß die Einheit von Güte und Gerechtigkeit in Gott „etwas dem Verstande Unfaßbares“ ist; er läßt sie aber dann doch durch die Erfahrung am Erlöser in der Weise „anschaulich“ werden (45), daß er schließlich doch aus dem klaren Begriff der „reinen Güte“ die Gerechtigkeit als ein ihr wesentlich inhärentes Moment deduziert. Daß Gott zu allererst der unerbittliche Wille des Guten ist, wird durch diese volle Hineinbeziehung der Gerechtigkeit in die Liebe verdeckt. Das numinose Tremen-

dum, dem wir bei Elert in ganz naturhafter Form begegneten, verschwindet damit ganz. Und im Zusammenhang damit sieht Herrmann die Verschuldung gegen Gott zu sehr nur in Analogie damit, daß „wir durch unsere Sünde von Personen, an deren Liebe uns liegt, geschieden sind" (67). Richtiger wäre auch hier, das Paradoxe des Ineinsseins von Beidem in Gott in den Vordergrund zu stellen. Gewiß besteht diese Paradoxie nur für uns; in Gott dagegen ist wirklich geschlossene Einheit. Wir können aber nicht von Gott aus denken, auch in der Glaubenslehre nicht.

Falsche Vereinheitlichung ist auch die von Ritschl übernommene künstliche Deduktion aller Wesenszüge Gottes, auch der mit seiner „allgemeinen" Offenbarung gegebenen, wie z. B. seiner Lebendigkeit oder Allmacht, aus der Christusoffenbarung. Das ist einfach eine Vergewaltigung der tatsächlichen Werdezusammenhänge des christlichen Gottesglaubens. Tatsächlich doch bilden die Weltoffenbarung Gottes und seine Offenbarung im Geistigen oder doch wenigstens in der vollerfaßten sittlichen Forderung die Voraussetzung der neutestamentlichen Verkündigung, die ja doch Gott nicht überhaupt erst bekannt machen will, sondern der Menschenwelt den schon anderweit offenbaren in entscheidender neuer Weise erschließt. Auch daß das Epekeina Gottes zu kurz kommt, hängt hiermit zusammen. Es wird durch den rationaleren Begriff der Allmacht ersetzt. Tatsächlich reicht es weit darüber hinaus. In der Verkündigung Jesu ist dies weitere Epekeina Gottes allerdings nicht vorhanden. Es darum in der Glaubenslehre ganz außerhalb zu lassen, haben wir aber nur dann nötig, wenn diese Verkündigung als ein vollumfassendes Lehrgesetz verstanden wird anstatt dahin, daß uns hier der entscheidende Punkt unseres Beziehungsverhältnisses zu Gott kund wird. Dann aber muß die Glaubenslehre ihren Horizont hier weiter spannen, und mit der aus Ritschls Schule stammenden Einengung tun wir ihr auf die Dauer keinen guten Dienst.

In diesen letzten Bemerkungen zu Herrmanns Dogmatik liegt zugleich schon unser Urteil über R a d e s Glaubenslehre — der freilich ein streng systematisches Urteil insofern nicht gerecht wird, als sie (mit dem ganzen schriftstellerischen Geschick des Verfassers) auch weiteren Kreisen dienen möchte. Der Weg, auf welchem sich diese Glaubenslehre sicher bewegt, ist der jener Generation, welcher Ritschl die entscheidenden Lösungen und Wegweisungen brachte. Gutes Ritschlsches Erbe ist z. B. der starke ethische Zug, die ausgesprochen aktive Weltzugewandtheit, die Betonung der Kirche. Von Ritschl stammt aber auch die einseitige Fassung des Reiches Gottes als ethischer Gemeinschaft, während das Vaterreich der Güte Gottes und das ganz Andere der neutestamentlichen Erwartung dabei zurücktritt; das Verständnis der Liebe

Gottes als „stetiger Wille, der eine andere geistige also gleichartige Person“ „zur Erreichung ihrer eigentlichen höchsten Bestimmung fördert, und zwar so, daß der Liebende darin seinen eigenen Endzweck verfolgt“ (89); endlich die schon bei Herrmann berührte Deduktion schlechthin aller Aussagen über Gott aus seiner Liebe.

So haben wir hier also auch die Schranken und Schwächen der Ritschlschen Position. Das Geheimnis des göttlichen Seins und seine absolute Souveränität schwingen nicht stark und beständig genug mit. Grade auch dem Vorhandensein einer Welt gegenüber ist Gott nicht souverän genug. „Gott nicht ohne Welt“ (40). Er bedarf ihrer förmlich; so sehr gehört ihr Vorhandensein zu seinem Gottsein mit dazu. Alles Unfaßliche, Fremde, Ferne, alles Tremendum ist einfach wie nicht vorhanden. (Es ist darum auch nicht zufällig, daß die Erlösung reichlich stark ins Ethische eingeengt wird als ein Freiwerden zum Werk). Wo man aber diese Momente so ganz zurücktreten läßt, besteht allemal die Gefahr einer allzunetten Einheitlichkeit, während es doch grade zum Wesentlichen rechter Gotteserkenntnis gehört, daß die Linien nicht restlos ineinanderlaufen wollen. Und das allzustarke Zurücktreten des „Irrationalen“ gegen das „Rationale“ führt dazu, daß auch die richtige Erkenntnis, daß Gott wesentlich Liebe ist, selber allzusehr ins Rationale gerät, während sie doch in Wirklichkeit grade das eigentliche Wunder des christlichen Gottesglaubens ist.

Vielleicht, daß Rade im 2. und 3. Teil seiner Glaubenslehre einiges von dem Fehlenden nachholt. Sachlich betrachtet müßte es freilich da stehen, wo nach der Ueberschrift der christliche Gottesglaube in seinem vollen Umfang entwickelt werden soll. Wir stehen grade von der tatsächlichen Weltoffenbarung Gottes her problembeschwerter da als frühere Zeiten, empfinden auch den Gegensatz zwischen kreatürlicher Willensart und Gott wieder um vieles starker. Unter diesem Gesichtspunkt berührt das hier Gebotene mehr als liebenswürdiger Ausklang, denn als Wegweisung für eine tiefere Erfassung und Lösung der uns gestellten Fragen des Gottesglaubens [1]).

1) Inzwischen liegt mir auch das 2. Buch vor. Der einleitende Paragraph handelt vom „Sinn der Christologie“ und orientiert uns zugleich über die Absicht des Verfassers, „aus der Vielstimmigkeit eine Einstimmigkeit herauszuhören“ (185). Es folgt im ersten Kapitel „Der dogmatische Christus der Zweinaturenlehre“ eine außerordentlich faßliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas bis zur lutherischen Orthodoxie und der lutherisch-orthodoxen Lehre von Person, Werk und Ständen Christi, die beides zugleich vermittelt, ein wirkliches Verständnis und die rechte kritische Einstellung. Darauf die „Wendung zur Geschichte“, womit sich „der historische Jesus wider

3. Die Hauptaufgabe, welche sich Wobbermin stellt, ist die Beantwortung der Frage nach Wesen und Wahrheit des Christentums. Als in dem abschließenden Teil seiner Systematischen Theologie gibt er hier aber zugleich — neben einer Fülle von Auseinandersetzungen nach allen möglichen Richtungen — eine Durchleuchtung aller Hauptfragen der Dogmatik von dem hier entwickelten Grundverständnis des Christentums aus. Von der anregenden Inhaltsfülle des Wobberminschen Buches ein Bild zu geben, müssen wir uns versagen. Wir erstatten unsern Dank durch den Versuch einer Auseinandersetzung mit dem systematischen Grundgedanken.

Das sich selbst gleiche Wesen der christlichen Religion, wie es von ihren Anfängen an durch ihren gesamten Fortgang hindurch als in sich geschlossene eindeutig-einheitliche Grundüberzeugung vorliegt, soll auf einen präzisen Ausdruck gebracht werden. Eine gewaltige Aufgabe, wenn man sich die ganze Mannigfaltigkeit der geschichtlich gegebenen Christentümer vergegenwärtigt. Und doch wird diese Aufgabe verhältnismäßig rasch zugreifend ge-

---

den dogmatischen Jesus erhebt" (229), eine kurze Darstellung der Leben-Jesu-Forschung und ein Hinweis auf die positive Bedeutung dieser Wendung für den Christusglauben. Im 3. Kapitel „Die Idee des Christus". Sie ist so zu behandeln, „daß wir merken, wie auch dieser Christus Geschichte hat und Geschichte ist" (244). Die geschichtliche Darstellung verfolgt die Behandlung dieses Gegenstandes in ihren mannigfaltigen Ausgestaltungen bis zur Christengemeinschaft Rittelmeyers. Das 4. Kapitel, dessen Hauptgedanken die Ueberschrift kurz kennzeichnet: „Ich glaube an Jesus Christus, meinen Herrn", nimmt als Ertrag des Vorausgehenden seinen Ausgangspunkt im vere homo und bei den „Wohltaten" Jesu Christi: der Wohltat der Offenbarung (Gottes als der Liebe und Gnade und des Menschen als Sünder); der Wohltat der Versöhnung (zuerst der Menschen: das Kreuz als „Tatsymbol" „des Ernstes der Güte Gottes" (305) und im Sinne von 2 Kor. 5, 20; sodann auch Gottes, in Auseinandersetzung mit den überlieferten Vorstellungen und zugleich in dem Bestreben, religiös Bleibendes an diesem Gedanken herauszustellen); und endlich der Wohltat der Erwählung durch Gott in Christus. Daraus die Ergebnisse für Person und Werk: die geistige Gottessohnschaft, der gottgesandte Herr und Meister, der Mittler, Retter, Heiland. Den Abschluß bildet „Jesus Christus der Herr der Gemeinde". Hier von der Gemeinde als dem corpus mysticum (Christus das Haupt) und dem Gnadenreich Christi zur Herbeiführung des Gottesreichs, von dem vivit des Auferstehungsglaubens und von seiner Erhöhung („dem Herzen Gottes der Allernächste", S. 350) und Verherrlichung gerade auch in den Seinen. Zuletzt als Antwort auf die Frage: Homo Deus? „um der intellektuellen Redlichkeit Willen" bei voller Anerkennung des unmittelbar religiösen „Mein Herr und mein Gott", aber ohne Akkomodation an alte dogmatische Formeln, das „Gott in Christus".

löst. Dazu befähigt das religionspsychologische Verfahren, wie es Wobbermin versteht.

Dieses Verfahren ist nicht ein mühseliges Arbeiten, das sich durch die peripherischen Schichten als das für den ersten Anblick unmittelbar Gegebene Schritt vor Schritt durcharbeiten muß. Es ist ihm vielmehr gegeben, den Kern der religiösen Grundüberzeugung durch all jene peripherischen Schichten hindurchgreifend mit einer gewissen Unmittelbarkeit zu erfassen. Es handelt sich hier also um ein intuitives, nicht eigentlich analytisches Verfahren. Das findet auch darin seinen Ausdruck, daß uns immer wieder die thetische Wendung begegnet: die religionspsychologische Betrachtung sieht, daß die Dinge so liegen. Und ein immer wiederkehrendes Argument gegen andre Auffassungen ist, daß da eben diese religionspsychologische Einstellung fehle. Das Mißliche hierbei ist, daß der Leser immer wieder bei einem „wieso denn" hängen bleibt. Die sachliche Notwendigkeit, das Wesen des Christentums grade in demjenigen zu erblicken, was Wobbermin heraushebt, sieht man nicht deutlich genug. Von einem anderen Intuitionsansatz aus würden vielleicht andere Züge als die wesentlichen Momente der christlichen Grundüberzeugung heraustreten, wie das in der Tat z. B. bei Lüdemann der Fall ist. Was gibt uns eine sichere Gewähr, daß wir es hier wirklich mit mehr zu tun haben als mit einer geistreichen Konstruktion, die zwar wohl Wahrheitsmomente enthält — und dem verdankt sie ihre überzeugende Kraft —, aber die Frage nach dem Wesen der christlichen Religion gleichwohl weder erschöpfend noch mit Hervorhebung des wirklich Entscheidenden löst?

Ein Vorzug der Systematischen Theologie Wobbermins ist der starke religionsgeschichtliche Einschlag. Seine religionspsychologische Intuition steht auf der breiten Grundlage religionsgeschichtlicher Orientierung. Und sicher bedarf der theologische Systematiker dessen, wenn er klar und mit wirklicher Sicherheit erfassen will, was der christliche Glaube Besonderes, und damit eben, was das Wesentliche grade des Christentums ist. Daß sie aus weiteren Horizonten arbeitet, befähigt wissenschaftliche Begriffsbildung im Unterschied von naiver zu scharfer und klarer Erfassung des Besonderen und Wesentlichen einer Erscheinung. Aber grade darum müßte zur Gewinnung des Wesens der christlichen Religion mit voller Bestimmtheit der Weg des religionsvergleichend-kritischen Verfahrens eingeschlagen werden. Das aber ist ein Weg der Analyse und vergleichenden Betrachtung. Hier widerspräche es der Grundtendenz des geübten wissenschaftlichen Verfahrens, sich für die Richtigkeit einer These einfach darauf zu berufen, daß die religionsvergleichend-kritische Einstellung die Dinge so sehe. Gehen wir klar den Weg der Analyse und vergleichenden Beobachtung, dann wird es bei jedem Resultate

auch der Aufweisung dessen bedürfen, wie wir zu diesem Resultate gekommen sind. Erst so machen wir die religionsgeschichtliche Einstellung für unser systematisches Denken in vollem Umfange fruchtbar.

Bei Wobbermin entsteht oft beinahe der Eindruck, als genüge ein klares Bescheidwissen um die Strukturverhältnisse des religiösen Bewußtseins mit seinen verschiedenen Schichten, um durch alles mehr Peripherische zum Kern hindurchzugreifen. Tatsächlich aber stellt uns ein klares Wissen um diese Schichtungsverhältnisse grade vor die ganze Schwierigkeit der Aufgabe. Ja, wenn alle empirische Religion — in unserm Fall das Christentum in seinen mannigfach differierenden Gebilden — als ein wirklich organisches Gebilde ganz aus seinem bestimmten Grundprinzip herausgewachsen wäre. So einfach liegen aber doch die Verhältnisse gerade nicht. In allen Schichten können Umfärbungen stattgefunden haben. Und darum bedarf es hier schlechthin überall beständig der religionsgeschichtlich orientierten kritischen Vergleichung.

Mit Wobbermins These von dem — ontologisch zu fassenden — trinitarischen Monotheismus als der für das Christentum kennzeichnenden Grundüberzeugung kann ich mich aber auch noch aus einem anderen Grunde nicht befreunden. Die hier in trinitarischer Besonderung nebeneinander gestellten Wesenszüge Gottes schieben sich m. E. doch mehr ganz eigentlich ineinander. Der Schöpfergott, „von dem" alle Dinge sind, ist doch unmittelbar selber der absolute Herr aller Wirklichkeit, der als solcher die ganze Welt lebendig durchwaltet und „durch den" alle Dinge sind; zwischen dem „von ihm" und dem „durch ihn" läßt sich nicht so ein Strich ziehen, daß wirklich zwei besondere Wesenszüge Gottes herauskommen. Wir müßten denn grade Gott als den erhabenen höchsten Ursacher der Welt so über sie hinausrücken, wie das dem christlichen Gottesglauben grade nicht gemäß ist. Wenn wo ein neuer charakteristischer Wesenszug Gottes hinzutritt, ist es mit der besonderen Inbeziehungsetzung Gottes zur geschichtlichen Welt. Und auch hier haben wir ein wirklich klar hinzutretendes Neues erst dann, wenn wir — über den Alttestamentlichen Geschichtsglauben hinausgreifend — an die geistige Welt in der Geschichte denken: Gott, der in der Fülle seines schöpferischen Weltwaltens und in den Zielen seines Wollens so mannigfach Verborgene, zugleich der Forderer und Förderer des geistigen Lebens. Damit gewinnt dann wohl das „durch ihn" eine neue Bedeutung, nur eben, daß es nicht erst hier einsetzt; und überdem wäre das noch nicht seine erlösende Selbstoffenbarung in Jesus Christus. Mit dieser aber hätten wir neben einer weiteren Vertiefung des „durch ihn" ganz unmittelbar auch schon das „zu ihm". Der Sinn der Selbstoffenbarung Gottes in Christus liegt doch nicht

in irgendeinem bloßen Volloffenbarwerden Gottes für sich allein. Und endlich realisiert sich dieses „zu ihm" nicht durch ein wirklich hinzutretendes Neues, sondern durch eben diesen Jesus Christus selbst und was wir an ihm und mit ihm erleben.

Nun gelingt es Wobbermin grade mit Hilfe seines trinitarischen Monotheismus, das Christentum als die absolute Religion erkennbar werden zu lassen. Die drei Wesensmomente Gottes, wie er sie entwickelt, entsprechen den von ihm früher entwickelten drei „Grundmotiven" aller Religion und bringen sie zur Vollendung. Sollte da nicht am Ende ein konstruktiver Zusammenhang herüber und hinüber bestehen? Ueberdem erscheint mir auch die von Wobbermin vollzogene Zuordnung nicht wirklich zwingend. Gibt wirklich, daß Gott der unumschränkte Herr der Wirklichkeit ist, ohne das dem zweiten trinitarischen Moment zugewiesene Walten Gottes in der geschichtlich-geistigen Welt, so für sich allein schon das rechte Abhängigkeitsgefühl? Haben wir das volle Geborgenheitsgefühl ohne das „zu ihm", das Wobbermin dem dritten Wesensmerkmal Gottes zuordnet? Und was Wobbermin über die Vollendung des religiösen Sehnsuchtsgefühls im dritten Wesensmoment des trinitarischen Monotheismus ausführt, paßt ja wohl auf dieses, wie Wobbermin es faßt; von dem Geistglauben des genuinen christlichen Trinitarismus aus würde es sich dagegen ebenso nahelegen, das Wirken des Geistes in uns mit dem Geborgenheitsgefühl zusammenzurücken.

4. Mit Lüdemanns Versuch einer rationalen Begründung des Glaubens hat sich Wendland schon auseinandergesetzt (1925, S. 233 ff.). Wir haben es hier nur noch zu tun mit seiner Auffassung von Religion und Christentum.

Die Frage nach dem Wesen der Religion zerlegt sich ihm in die Frage nach „ihrer psychischen Grundform" und die Frage nach „ihrem psychischen Grundgehalt" (359). — Die psychische Grundform der Religion „liegt im Gefühl". Es „geht hier alles aus von primären Gefühlen" (Schleiermachers zuständlichem Bewußtsein) und „mündet aus auf sekundäre Gefühle" (387), d. h. auf solche, die „Vorstellungen spezifisch religiöser Art", die ihrerseits wieder dem Ursprungsquell primären Gefühls entstammen (382), zur Voraussetzung haben.

An dieser Theorie vom Gefühl als der psychischen Grundform der Religion ist gewiß viel Richtiges. Mag die tatsächliche Religion noch so sehr in grundlegender Weise den Charakter eines Beziehungsverhältnisses tragen, dieser ihr objektiver Charakter oder diese ihre objektive Intention ändert doch nichts daran, daß sie als eine bestimmte Form des geistigen Lebens zugleich ihre seelische Besonderheit besitzt und so denn auch auf eine etwaige

ihr eignende seelische Grundform untersucht werden kann. Und wie stark willenshaft oder auch vorstellungshaft sie auftreten mag, religiös ist dies willenshafte und vorstellungshafte Verhalten doch immer nur soweit, als eigentümliche sekundäre Gefühle dabei mitbestimmend sind und ein bestimmt geartetes Kreaturgefühl oder numinoses Erleben zugrunde liegt. Nun bedeutet aber „psychische Grundform" bei Lüdemann mehr als lediglich dies, daß immer erst das bestimmende Mitdabeisein dieses unmittelbar Erlebnishaften dem Ganzen seinen religiösen Charakter gibt. Es wird vielmehr das Grundwesen der Religion überhaupt unmittelbar hierin gesehen. Religion in ihrem unmittelbaren wurzelhaften Beisichselbstsein ist primäre Gefühlszuständlichkeit. Damit aber, daß jenes Erste richtig ist, ist es nicht ohne weiteres auch dies Zweite. Von dem einen zum andern ist immerhin noch ein entscheidender Schritt. Und dieser geschieht hier ganz unvermerkt.

Im Zusammenhang damit wird denn auch der „bleibende Grundgehalt" aller Religion oder ihr „inhaltliches psychisches Wesen" ohne weiteres in dieser Richtung gesucht und als „das Sicherleben des Menschen im Zustande völliger Bedingtheit" (Schleiermachers „Gefühl schlechthiniger Anhängigkeit") bestimmt (387). Und dieses zuständliche Bewußtsein erscheint weiter einfach als der Bewußtseinsreflex unserer tatsächlichen metaphysischen Lage als endlicher Wesen. Danach also vollzieht sich Religion ohne weiteres und wie von selbst; und anders kann es auch nicht wohl sein, wenn wirklich ihr Wesen in einem bestimmt gearteten zuständlichen Bewußtsein besteht. „Sobald die gefühlte Lage als unaufhebbar erlebt ist, ist auch die Entstehung religiösen Bewußtseins als eine Folge gegeben" (426).

Vollzieht sich aber wirkliche Religion tatsächlich so ohne weiteres und wie von selbst? Ist dieses bloße unentrinnbare Sich-schlechthin-abhängigfühlen so für sich allein schon Religion? Lüdemann selbst zieht hier unvermerkt noch ein anderes mit hinzu. Er sagt nicht nur: „sobald die gefühlte Lage als unaufhebbar erlebt wird", sondern er fügt hinzu: „damit aber auch als die normale, dem Wesen des Menschen entsprechende erkannt ist" (420); und kurz vorher redet er von einem „Anerkennen" des Waltens einer alles lenkenden Macht. Und gewiß, dies Anerkennen muß mit dabei sein. Dies Anerkennen ist aber nicht lediglich Zuständlichkeit. Und überdem ist dies Anerkennen nicht nur ein theoretischer Akt, wie es nach Lüdemanns Darstellung erscheint. Wenn wir für uns vorhandene Tatbestände wirklich anerkennen, ist vielmehr immer auch ein willentliches Moment mit dabei. Daß der Wille bei der vollen Realisierung der Religion auch eine Rolle spielt, entgeht Lüdemann ja nicht. Daß ein willentliches Moment in irgendwelchem Ausmaße schon im allerersten Anfang mit dabei sein muß, soll es auf Grund

des bloßen Abhängigkeitsgefühls zum Vollzug wirklicher Religion kommen, tritt aber nicht deutlich heraus.

Für die „weltgeschichtliche Höherentwicklung der Religion“ ist „die entscheidende Wendung“ „die allmählich eintretende Vereinigung des religiösen mit dem sittlichen Bewußtsein“ (477), und die „epochemachenden Wendepunkte“ „liegen vor in denjenigen Religionen, in welchen sich der Fortschritt von der sinnlichen zur sittlichen Religion bis zum reinsten Siege des ethischen Monotheismus vollzogen hat“ (495). Und hier wiederum steht das Christentum als die „normative Religion“ obenan. (Den Begriff „absolute Religion“ lehnt L. als für eine Erscheinung auf dem Boden des Endlichen unangängig ab). Hier findet das auf dem Boden der sittlichen Religion emporbrechende Problem des Menschentums seine normative Lösung, indem das sittliche und das religiöse Normbewußtsein, jedes für sich seine reinste Gestalt gewinnend, zugleich in das dem Wesen der Sache entsprechende Verhältnis zueinander treten.

Die reinste Form des religiösen Bewußtseins ist hier erreicht, weil das Gefühl der absoluten Abhängigkeit „auf das höchste menschliche Existenzinteresse bezogen ist“; die reinste Form des sittlichen, sofern dieses hier „als rein ideales Bewußtsein des Menschen um das Gute als höchsten Selbstzweck und unendliche Aufgabe“ vorliegt (538). Das aufbrechende Problem der sittlichen Religion haben wir in aktuellster Form auf dem Boden der Gesetzesreligion, aus deren Krisis denn auch die führenden Persönlichkeiten der christlichen Erlösungserfahrung hervorgehen. Es beruht auf einer falschen Zusammenordnung des sittlichen und des religiösen Momentes. In Anlehnung an Luthers Erlebnis ausgedrückt: erst Erfüllung der sittlichen Norm, dann und auf Grund dessen ein gnädiger Gott. Verhängnisvoll ist diese Zusammenordnung, weil sie nur bestehen kann bei Nichterkenntnis des Wesens des Sittlichen als ewiger Norm und damit seiner Erfüllung als unendlicher Aufgabe, statt dessen Einschränkung desselben auf erfüllbare Einzelforderung und Abgleiten ins Kultische. Sie führt darum auch unwillkürlich immer wieder wie zu einer Versumpfung und Versandung des Sittlichen, so auch zu einer Ueberschätzung des menschlichen Vermögens und einer dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl widersprechenden Verselbständigung des Menschen mit seinem Vermögen Gott gegenüber. Das Problem aber erwacht überall dort, wo sich das Sittliche als ewige Norm zur Geltung bringt, als das über den Wert des Menschen entscheidende Problem von der „Gerechtigkeit“ vor Gott. Damit tritt zugleich die im Wesen des Menschen liegende Erlösungsbedürftigkeit ans Licht. Die Lösung, welche das Christentum bringt, aber liegt in der strikten Umkehrung der Sache: durch das rechte Verhältnis

zu Gott zum rechten sittlichen Verhalten, d. h. zu einer „wirklichen Entwickelung", wie die Geltung einer ewigen Norm das fordert, und zu einer „wirklich sittlichen" Entwickelung (542). Diese Umkehrung bedeutet die normative Lösung, sofern damit die für alles Endliche nicht nur gültige, sondern in und mit seiner Existenz eo ipso schon verwirklichte Seinsnorm der schlechthinigen Abhängigkeit die ihr zukommende Ueberordnung über die Norm des Werdens erhält.

Mit diesen Darlegungen Lüdemanns wird sicher außerordentlich Wichtiges und Bedeutsames hervorgehoben, besonders auch für die Einordnung der christlichen Religion in die Zusammenhänge der Religionsgeschichte. Und sicher auch ist die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen mit seiner ganzen sittlichen Existenz von Gott ein charakteristischer Wesenszug des Christentums.

Und doch berührt es befremdlich, wenn Lüdemann in der Konsequenz seiner Auffassung den Gegensatz zwischen der Botschaft Jesu und der jüdischen Gesetzesreligion nicht besser zu kennzeichnen weiß, als in dem Satz: „Was anderes stand damit zur Frage als die richtige Stellung von Religion und Sittlichkeit zueinander?" (514). Als Kennzeichen eines Problems lebendiger Religion ist das doch reichlich nüchtern ausgedrückt. Es rächt sich hier, daß Lüdemann das willentliche Moment in seiner Wesentlichkeit für den Vollzug wirklicher Religion übersehen hat. Und außerdem, daß sein Abhängigkeitsgefühl das numinose Moment nicht gebührend berücksichtigt. Infolgedessen ist bei ihm ein wichtiges Teilmoment zur Erfassung des Wesens des Christentums das Ein und Alles dieses Wesens.

5. Mit Troeltschs Glaubenslehre, die auch in der vorliegenden, nicht von ihm selbst stammenden Gestalt bei weitem mehr als ein „menschliches Dokument" ist, wird sich die dogmatische Erörterung, auch in unserer Zeitschrift, ohne Zweifel noch mannigfach beschäftigen. Unser Bericht beschränkt sich auf eine charakterisierende Inhaltsangabe. — Für Troeltsch kommt auch in der Glaubenslehre das Christentum in seiner Erfassung als besondere geistesgeschichtliche Erscheinung in Betracht, wie jede solche sich darstellend als ein großer, mannigfach gestalteter Zusammenhang historischer Entwicklung seines Grundgehaltes, wobei die volle Herausgestaltung des Prinzips am Zielpunkt liegt. Daher stellt sich Troeltsch bewußt auf den Boden des neueren Protestantismus, überzeugt, „daß in ihm die eigentliche Entwicklungslinie des Christentums lebt" (14). Zur Voraussetzung hat diese Stellungnahme die Würdigung auch der mancherlei außerkirchlichen Einflüsse, die ihn mitgestaltet haben, als „positiver neuer religiöser Momente" (22), denen wir „mit vollem Bewußtsein Einlaß in die Glaubenslehre gewähren" (32). Damit verbindet

sich die Notwendigkeit für eine heutige Glaubenslehre — eine „große Hauptaufgabe" derselben (57) — den Glauben auf das „neue Weltbild" einzustellen, wie es durch die „allgemeinen Ergebnisse" der „generalisierenden Einzelwissenschaften" bestimmt ist (57).

Hierher gehört 1. die Wandlung im Verständnis der Geschichte, von wo aus sich die Ersetzung der alten metaphysisch-kosmologischen Vorstellung von der mit Christus geschichtlich gegebenen Erlösung und ihrer Wirkung in einen inneren geistesgeschichtlichen Wirkungszusammenhang ergibt. 2. Die ungeheure Erweiterung unseres Weltbegriffs. Sie weist uns in der Richtung einer deutlicheren Hervorhebung des schon in der Predigt Jesu der „harten Transzendenz des A. T." (247) gegenüber anklingenden Immanenzmotives (Gott zu denken „als ergossen durch diese ungeheure Welt"; die Unterscheidung „wird zu einer inneren" [248]), sowie zum Kleinwerden des Menschen im Universum, demzufolge sich uns der höchste Zweck des Göttlichen, das Geistwerden der Kreatur, vom Menschentum löst (Gedanke einer Mehrheit von Geisterreichen) und anderweitigen uns unerkennbaren Zwecksetzungen Gottes daneben Raum geben muß.

3. wäre hier zu nennen der moderne Naturbegriff mit seiner Idee von einem festen Wirkungszusammenhang des Geschehens. Daraus als Folge für den christlichen Gottesbegriff, daß der absolute Schöpferwille, wie er eine geordnete und rationale Welt setzt, so auch ohne deren Aufhebung aus ihr heraus auf seine Ziele wirkt. An Stelle der naiven Wundervorstellung tritt „der Unmittelbarkeitsglaube" als Ausdruck der Lebendigkeit Gottes. Er besagt neben jener „Durchströmtheit des Ganzen" eine unmittelbare Zugewandtheit Gottes in allem einzelnen und auf alles einzelne. An Stelle der naiven Vorstellung von Einzellohn und -strafe durch besonderen göttlichen Eingriff hat entsprechend zu treten der Gedanke der sittlichen Weltordnung d. h. „eines durch die innere Gesetzmäßigkeit des Weltlebens selbst sich durchsetzenden Sieges des Guten" (190).

4. „Die Ersetzung des absoluten Gegensatzes zwischen christlicher und außerchristlicher Welt durch einen relativen Gegensatz der größeren oder geringeren Entwicklungshöhe" (22) und daran anschließend der Gedanke eines großen fortlaufenden Offenbarungszusammenhangs. Von da aus auch die für Tr.s Glaubenslehre charakteristische starke religionsgeschichtliche Einstellung, die aber gerade auch darum bemüht ist, den christlichen Glauben deutlich in seiner auch ohne allen besonderen Offenbarungssupranaturalismus schlechthin hervorragenden Stellung innerhalb dieses Zusammenhangs herauszuheben. 5. Die Auflösung des Sakramentalismus durch „völlige Verlegung der Religion in Gesinnung und Glaube". 6. „Die Ersetzung der negativen Sünden- und Be-

kehrungsstimmung durch den Drang nach freier aus der religiösen Kraft zu gewinnender Aktivität." Die Folgen: gänzliche Loslösung der Idee der Gottebenbildlichkeit von der Urstandsmythologie und ihre schlechthin teleologische Fassung als vorwärtsweisendes „Prinzip einer unendlichen Entwicklung" (296); bei der Erlösung an Stelle Wiederherstellung Betonung des Positiven und Neuen „der von Jesus ausgehenden Krafterhöhung" (331), allerdings mit Hineinbeziehung der bleibenden Momente der christlichen Sündenerkenntnis und Bekehrungsforderung. 7. „Die Umdeutung der dogmatischen und ethischen Gesetze in freie, innere Gesinnungskräfte" (22); an Stelle einer statutarischen Inhaltlichkeit des christlichen Sittengesetzes tritt eine inhaltlich bestimmte Richtung (Hingabe an Gott), aus der heraus sich die konkrete Forderung jeweilen als eine immer neu zu stellende Aufgabe ergibt (187). 8. „Die Einwirkung des Entwicklungsgedankens", wodurch „die Stimmung des Fortschrittes in den Erlösungsgedanken hineingetragen wird" (23). Eine Vereinigung dieser beiden Gedanken ist möglich, wo, wie in der christlichen Beurteilung, „die Anfangssetzung der Kreatur als Natur deren Bannung in die Schranken . . der Unfreiheit, des Leidens und der Sünde bedeutet" und die Emporentwicklung auf die Tat der Freiheit gestellt ist, in welcher zugleich die Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde und des Bösen begründet ist. Da hat der Erlösungsbegriff „innerhalb der Entwickelung eine notwendige Stelle" (333).

Das gegenwärtige religiöse Bewußtsein baut sich aber nicht lediglich auf aus dem im Zusammenhang der Gegenwart bedingten religiösen Erleben, sondern zugleich „aus den grundlegenden Gewißheiten und Impulsen" (20) einer ihm vorausliegenden Geschichte. Diese „wesentliche und unlösbare Beziehung des Glaubens auf die Geschichte" (82) ergibt sich ohne sonstige Voraussetzungen einfach aus der Besinnung auf die historische Besonderheit des Christentums als Erlösungsreligion. Die Bedeutung der Geschichte ist auf dem Boden des Christentums „keine von andern Religionen radikal verschiedene" (89). Dabei kommt das Historische durchweg nur in Betracht, „sofern es, dieses bedingend, in das gegenwärtige Leben hineinragt" (329), also nicht als eine vergangene Heilstat, sondern in seinem geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit der Gegenwart, weshalb es einer immer neuen Erfassung von der jeweiligen Gegenwart aus bedarf.

Dieser ganze Zusammenhang ist Offenbarung. Damit tritt an Stelle der alten an einem Punkt festgelegten Offenbarung der Begriff einer „progressiven Offenbarung" (40). An Stelle des alten „mechanischen" Offenbarungsbegriffs tritt der „dynamische" Offenbarungsbegriff: Offenbarung „eine aus dem Geheimnis des Zusammenhangs des göttlichen und menschlichen Geistes

hervorgehende innere Erregung, die ein Ganzes inneren Lebens bedeutet" (41) und dem entsprechend lebendig fortwirkt. —

Das bisher Wiedergegebene enthält zugleich den prinzipiellen Inhalt der ersten vier Paragraphen („Einleitung und Vorfragen"), um daraus sich ergebende Konsequenzen aus dem Zusammenhang der beiden Hauptteile erweitert. Der zur eigentlichen Darstellung hinüberleitende § 5 gewinnt aus der Unterscheidung zwischen den „historisch-religiösen" und den „gegenwarts-religiösen" Elementen des Glaubens die Zweiteilung des Ganzen. Der erste Hauptteil bringt „die religiöse Würdigung der Geschichte" als der „Grundvoraussetzung" (72); der zweite behandelt den „darauf begründeten und in der Gegenwart zu betätigenden Heilsglauben" (73).

Im Mittelpunkt des ersten Teiles steht § 8: Die Glaubensbedeutung Jesu. Die religiöse Deutung Jesu geschieht „in Analogie mit der Würdigung des Sinnes geschichtlicher Persönlichkeiten überhaupt" als Heraushebung der von ihm „historisch-psychologisch ausgehenden Wirkungen" und „deren Sinn für unser religiöses Leben" (103) unter drei Kategorien: „grundlegende und urbildliche Offenbarung der christlichen Lebenswelt in der Gesamtheit seines Personlebens"; „Eröffnung der Möglichkeit der christlichen Erlösung, indem die Seele sich dem durch Christus offenbaren Gott hingibt": die Bedeutung des Erlösers wird so mit der des Offenbarers „identisch", die Erlösung selbst empfangen wir „im persönlichen Verkehr mit Gott" (104); endlich Haupt der Gemeine. Auf den Versuch, das Geheimnis seiner Persönlichkeit spekulativ zu deuten, verzichtet Troeltsch.

Eine Darlegung über das Verhältnis zwischen „Geist Christi" (Prinzip) und der „historisch begrenzten Individualität" der geschichtlichen Person hebt beides zugleich hervor: auf der einen Seite die „Entbindung" der in der geschichtlichen Erscheinung „enthaltenen Grundrichtung" zu lebendiger „Fortwirkung" durch seinen Tod; auf der andern Seite, daß dieser „Geist Christi" in der historischen Erscheinung „seinen Halt behält" (346, 347).

In der Gotteslehre steht voran mit starker Betonung des Personalistischen der absolute Wille. „Dieser Gottesbegriff des Willens ist etwas schlechthin Irrationales" (150). In ihm findet „das Grundproblem des Denkens, weshalb überhaupt etwas existiert", seine Beantwortung (162). Auch das mit der ganz ins Ethische verstandenen Heiligkeit Gottes auftauchende Problem des Bösen mit seiner Vorbedingung in der kreatürlichen Freiheit löst sich durch den Rückgang auf den absolut souveränen Schöpferwillen. In der Betonung des absoluten Willenscharakters Gottes liegt zugleich auch der Gedanke des ewig Schöpferischen und Teleologischen. Hier münden die Einstellung auf die Entwicklungsbetrachtung und die Betonung des Kontingenten gegen eine ein-

seitige Rationalisierung des Weltbestandes. — Der mit der Idee des souveränen Schöpferwillens gegebene Dualismus „Gott und Welt“ findet seine Lösung in der Richtung des Panentheismus.

Gott ist aber nicht nur Wille, sondern „Wesen“, d. h. als Wille zugleich selbst das Urbild des Guten; und darum das Ziel seines Wollens Wesensbildung und Wesensgemeinschaft. „Das letzte Geheimnis der Weltexistenz“ aber ist „die Liebestat Gottes, der sein Wesen in unendlichen Geisterreichen vervielfältigt und in ihnen schließlich sich selber zurückgewinnt“ (212). Und hier wagt Tr. die Rede von einer „Art von Selbsterwachung Gottes“ — denn „Gott ist voller Gott erst durch sein Geglaubt- und Geliebtwerden von endlichen Geistern“ — und einer „Selbstbereicherung Gottes“, die durch die endlichen Lebensprozesse nur hindurchgeht und sich in der Wiederaufnahme der endlichen Geister in sein Wesen vollendet. Die endlich erreichte vollkommene Willenseinigung bedeutet vielleicht sogar „die Wiederauflösung der individuellen Sonderexistenz“, womit ein „Wahrheitsmoment des Pantheismus“ der theistischen Grundeinstellung eingefügt würde (220).

Angesichts der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt führt die Idee der Liebe Gottes auf das Theodizeeproblem. Seine Lösung: auch das gehört „zum Sinn der Welt“ — die leidende Welt ist zugleich eine „unter Leiden hochkommende“ (236), womit Raum wird für eine heroische Lebensstimmung — und muß „in das göttliche Leben selbst zurückverfolgt werden“ (218). Dann aber ist die Schöpfung der Welt zugleich eine „Unterziehung Gottes unter die aus ihr folgenden Leiden“ — vgl. den panentheistischen Gedanken — und die Erlösung im „letzten Grunde“ Selbsterlösung Gottes“ als „Rückkehr Gottes zu sich selbst“, womit gezeigt wäre, warum das Wesen der Religion überhaupt in der Erlösung bestehen muß (220). Die Frage nach der Universalität des besonderen göttlichen Heilswillens beantwortet Troeltsch auf Grund der uns vorliegenden Tatbestände partikularistisch. Durch den Gedanken umfassender Schöpfungsziele dessen, der wesentlich gut ist, mildert sich die Härte dieses Gedankens.

Das Korrelat zu der bis in die innerste Tiefe dringenden Energie des christlichen Sündenbegriffs ist der „Erfahrungssatz“ der allgemeinen Sündhaftigkeit. Das führt zu dem Gedanken einer Begründung der Sünde „in der metaphysischen Konstruktion des Menschen“ und weiter — bei der absoluten Souveränität Gottes — zu der Folgerung, „daß die Sünde von Gott gewollt sei“ als Mittel zum Zweck im Calvinischen Sinne (316). Da der sündenvergebende Wille gleichfalls zum Wesen Gottes gehört, bedarf es keiner auf Gott gerichteten Versöhnungsveranstaltung. Wiefern die göttliche Gnade unbeschadet seiner Heiligkeit „zugleich Sündenvergebung sein kann und muß“ ergibt sich vielmehr

eben aus dieser Gottgewolltheit der Sünde. Wo an der Sündenerkenntnis „die Selbstsucht zerschellt ist“ (316), da kann sie vergeben werden.

Trotz aller Benutzung des Entwicklungsgedankens ist Tr. in der Eschatologie mit scharfer Ablehung eines irdischen Entwicklungsoptimismus jenseitig eingestellt; dafür tritt ihm aber dies Jenseitige unter den Gesichtspunkt der Fortentwicklung.

Notizen.

Das Problem der Natur ist innerhalb der evangelischen Theologie in gefährlicher Weise zurückgetreten — wofür auch unsere Zeitschrift wider Willen zeugt. Die Theologie mußte sich zunächst darauf besinnen, daß Religion Geschichte ist und was das bedeutet, mußte den Fragen der Kultur wie der Geschichte nachgehen lernen. Heute aber steht auch die Natur von allen Seiten her als Frage vor uns auf; und wenn wir sie nicht hören wollen, dann werden wir durch Bewegungen wie Anthroposophie oder Masdasnan unentrinnbar an sie erinnert. Wir müssen den Sinn der Natur aufs neue gerade vom evangelischen Christentum her zu ergründen versuchen, vielseitiger und tiefer als je vorher. Da kommt das neue Werk von Arthur Titius zu Hilfe: Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1926. 851 S. (mit ausführlichen Registern); M. 24.—, geb. M. 27.—. Auch Titius ist überzeugt: „Die ausschließliche Begrenzung der Glaubensgedanken auf das Innenleben und die sittliche Arbeit ist vom Uebel. Ohne Frage hängt der krankhafte Skeptizismus unserer Zeit gegenüber religiösen Gesichtspunkten eng damit zusammen, daß es an offener und gründlicher Aussprache über das Verhältnis der neueren Naturerkenntnis zum Gottesglauben mehr als billig gefehlt hat" (S. 31 f.), und so ist er seit 20 Jahren diesen Fragen nachgegangen. Freilich handelt es sich im Grunde und besonders in der heutigen Wendung des Problems um noch mehr als das Verhältnis von wissenschaftlicher Naturerkenntnis und Gottesglauben; aber Titius gibt auch in Wirklichkeit mehr: von den ersten beiden Abschnitten über die Bedeutung der Natur für die Religion und über die Geschichte der christlichen Naturanschauung bis zum achten („abschließende Ergebnisse und letzte Fragen") breitet er einen schier unendlichen Reichtum nicht nur von Stoffen, sondern auch von grundsätzlichen Gesichtspunkten vor uns aus. Im einzelnen handelt der dritte Abschnitt vom physikalisch-chemischen Weltbild, der vierte vom Leben und seinen Formen, der fünfte vom Menschen im Lichte der Naturwissenschaft, der sechste vom religiösen Wert des naturwissenschaftlichen Weltbilds, der siebente von „Religion und Naturwissenschaft im Zusammenhang der Kulturphilosophie und der Erkenntnistheorie". Auch die ZThK wird sich noch ausführlich mit dem Werk beschäftigen müssen. Aber da diese Beschäftigung erst allmählich erfolgen kann, sei hier wenigstens vorläufig darauf hingewiesen. Es ist dasjenige unter allen neueren Werken, das uns am stärksten davor warnt, alle Kraft in dem (allerdings auf evangelischem Boden stets wieder dringend notwendigen) Kampfe um die religiöse Grundeinstellung zu verbrauchen, und uns am stärksten in das Gebiet der Weltanschauung hineinzwingt. Stephan.

Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie.

Von

Professor Torsten Bohlin in Abo, Finland.

(Uebersetzt von Anne Marie Sundwall-Hoyer).

Uebersicht: I. Der Dualismus in Kierkegaards christlichem Denken zwischen einer persönlich-religiösen Erfahrungslinie und einem abstrakt-metaphysischen Paradoxstandpunkt. — II. Die Bedeutung der Kierkegaardschen Paradoxlinie für die Bestimmung der dialektischen Theologie von Gott, von der historischen Offenbarung und von der Sünde. Korrektiv gegen diese Bestimmungen in Kierkegaards religiöser Erfahrungslinie. — III. Der innere Zusammenhang und der Unterschied zwischen Kierkegaards religiöser Erfahrungslinie und Luthers reformatorischer Anschauung.

Luther und Kierkegaard werden in der dialektischen Theologie als zwei christliche Verkünder verehrt, bei denen die neuentdeckte „senkrechte Linie" innerhalb der Religion einen klaren und normgebenden Ausdruck gefunden hat. Obgleich von den Reformatoren selbstverständlich Calvin dem Herzen Karl Barths am nächsten steht, erkennt er dennoch vorbehaltlos an, daß die Gestalt Luthers alle anderen überragt, und daß man sich von ihr magnetisch angezogen fühlt. Er beruft sich auf das Neue Testament und Luthers Schriften als Zeugen für den dialektischen Standpunkt [1]). Und wenn Kierkegaard als „Meister dieser Dialektik im 19. Jahrhundert, der größte christliche Denker des letzten Jahrhunderts" [2]) gepriesen wird, so entspricht das direkt dem historischen Zusammenhang, auf den die Für-

1) Vgl. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, S. 151, 191, 211.

2) Barth, Wort Gottes S. 152; Brunner, Die Mystik u. das Wort, S. 99.

sprecher der dialektischen Theologie ihre Anschauung bauen. „Die Ahnenreihe“, heißt es zusammenfassend, „an der wir uns, wenn die soeben aus der Sache entwickelten Gedanken maßgebend sind, zu orientieren haben, läuft über Kierkegaard zu Luther und Calvin, zu Paulus, zu Jeremia“ (Barth, Wort Gottes, S. 164). Im Hinblick auf diese „Ahnenreihe“ soll im folgenden die Aufmerksamkeit auf Luther und Kierkegaard gerichtet und beschränkt werden. Wie verhielten diese sich zueinander und wie zur dialektischen Theologie? Ist es in Wirklichkeit so, wie Barth und seine Gesinnungsgenossen offenbar voraussetzen, daß Kierkegaard ein vollkommener Dolmetscher für Luthers prophetisch-christlichen Standpunkt ist, und hat Luther in der dialektischen Theologie einen Fortbildner seiner ursprünglichen reformatorischen Einsicht gewonnen?

I.

Wir untersuchen zunächst die Frage des prinzipiellen Zusammenhanges zwischen der dialektischen Theologie und Kierkegaard.

1. „Wenn ich ein System habe“, erklärt Barth in seiner Vorrede zum Römerbrief, „so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte“ (Barth, Römerbrief 1923, S. XIV). Mit diesem programmatischen Satz hat Barth in der Tat auch etwas sowohl für die dialektische Theologie wie für Kierkegaard außerordentlich Zentrales und Charakteristisches genannt. Die Frage, inwiefern sich alle Aussagen über Glauben und Offenbarung, die tatsächlich bei Barth und seinen Gesinnungsgenossen begegnen, folgerichtig mit diesem Grundprinzip im System verbinden lassen, soll hier offen bleiben. Es ist jedenfalls unstreitig, daß der Gedanke an den unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch in Wirklichkeit den dialektischen Standpunkt beherrscht. Und ebenso offenbar ist es, daß die angegebene Distinktion nicht nur auf der unverkennbaren inneren Verwandtschaft zwischen den beiden Einstellungen beruht, obgleich dieser Gesichtspunkt durchaus Beachtung fordert, — sondern daß Kierkegaard in gewissem Sinne gleichzeitig als Lehrmeister betrachtet werden muß. Die Art,

in der der unendliche Qualitätsunterschied in seiner positiven und negativen Bedeutung ausgeführt wird, ist direkt von Kierkegaards Darstellung, besonders in seinem religionsphilosophischen Hauptwerke: Nachschrift, sowie in Brocken, Krankheit zum Tode und Einübung im Christentum, bestimmt. Aber Kierkegaards direkter Einfluß ist nicht nur auf die prinzipielle Basis der dialektischen Theologie beschränkt; er macht sich nicht minder sowohl betreffs der positiven Bestimmung des Glaubensinhaltes, wie der anthropologischen Voraussetzungen des Glaubens und seiner ethischen Konsequenzen geltend. Wenn in der dialektischen Theologie ein so außerordentliches Gewicht auf den streng paradoxen Charakter der Offenbarung und die totale Sündenverderbtheit des Menschen gelegt wird, wenn der Glaube als Gehorsam hingestellt wird, der im Streit mit allem, was Gedanke und Reflexion heißt, das Wort umfaßt, worin der Glauben selbst als ein paradoxes „trotz allem" erscheint, realisiert im „Augenblick" durch einen „Sprung" der Verzweiflung in innerer „Gleichzeitigkeit" mit dem Glaubensobjekt und erneuert in unabläßig innerer „Wiederholung" [1]), so bedeuten diese verschiedenen Bestimmungen nicht nur eine sachliche Erneuerung Kierkegaardscher Gedanken; auch die Terminologie selbst ist direkt von Kierkegaard übernommen. Unter solchen Umständen muß eine Untersuchung über den Platz dieser Gedanken in Kierkegaards eigenem Denken indirekt auch die Eigenart der dialektischen Theologie bedeutungsvoll beleuchten. Während diese Theologie selbst betont, daß sie nur erst am Anfang steht und keineswegs als fertig oder abgeschlossen angesehen werden darf, ist das Verhältnis bei Kierkegaard ein anderes. Dieser Standpunkt, den er von dem absoluten Qualitätsunterschiede von Gott und Mensch aus geltend

---

1) Vgl. z. B. E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube 2./3. Aufl., S. 88, 99 ff., 107, 113; Barth, Wort Gottes, S. 210. — Es ist ganz in der Ordnung, daß E. Brunner, der mehr auf die psychologische Seite des Glaubens eingestellt ist, mit besonderer Anschaulichkeit das Kierkegaardsche Begriffsbild hervortreten läßt. Im übrigen werden im folgenden die individuellen Differenzen innerhalb der dialektischen Richtungen absichtlich beiseite gelassen. Man ist berechtigt, die ganze Richtung bis auf weiteres als eine geistige Einheit zu betrachten.

macht, kann eigentlich nicht über das hinaus, was er selbst getan hat, fortgeführt werden. Hier liegt das „System“ schon in seinen äußersten Konsequenzen mit unerbittlicher, logischer Schärfe und auf eindringliche Weise in allen endgültigen Punkten beleuchtet, vor [1]). Folglich kann ein Standpunkt, der bewußt von den Kierkegaardschen Grundprinzipien ausgeht, aus Kierkegaards eigenem System die Konsequenzen ziehen, zu denen man in dem Maße, wie man sich selbst treu bleibt, gezwungen wird.

2. Aus drei verschiedenen Gesichtspunkten sollen die angeführten Kierkegaardschen Gedanken hier geprüft werden. Dieser Prüfung müßte aber eigentlich eine Analyse der quellenkritischen Fragen betreffs des Verhältnisses zwischen den pseudonym ausgeführten Gedankengängen und Kierkegaards eigenem Standpunkt vorangehen. Wie bekannt, hat Kierkegaard selbst darauf Anspruch gemacht, im Verhältnis zu seinen Pseudonymen durchweg selbständig zu sein; er selbst ist nur der „Souffleur“, „der dritte Mann“, — dies ist eine Seite dessen, was er die indirekte Mitteilung nennt, diese eigentümliche literarische Methode, die er im Detail ausgearbeitet und die er grade auf dem Gebiete seiner schriftstellerischen Wirksamkeit, wohin die angeführten Begriffe gehören, durchgeführt hat. Daß in der pseudonymen Literatur andererseits auch ein bedeutender persönlicher Einschlag ist, hat Kierkegaard im Grunde genommen selbst anerkannt, sofern er im Gesichtspunkt die ganze schriftstellerische Tätigkeit als einen Abglanz seiner ganzen Persönlichkeitsentwicklung und religiösen Erziehung betrachtet [2]). Obgleich eine einheitliche Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der Pseudonymen zur persönlichen Stellungnahme des Denkers gegenüber den zu behandelnden Problemen sich nicht angeben läßt, kann man nicht daran zweifeln, daß sowohl der Gedanke an den absoluten

---

1) Natürlich kann der Begriff „System“ nur mit ausdrücklichem Vorbehalt angewendet werden. Niemand kann sich mit größerer Leidenschaft gegen das Attribut Systematiker gewehrt haben als Kierkegaard. Aber die religiöse Opposition gegen das „System“ (Hegel) ist hier wirklich, wie man sagen kann, ins System gesetzt worden; jedenfalls ist es in einer allseitig durchdachten Totalanschauung durchgeführt worden.

2) Samlede Vaerker, Kopenh. 1901—06 (XIV Bde.), XIII. S. 500, 562.

Qualitätsunterschied, wie die hier im übrigen angedeuteten Begriffe etwas anderes und mehr sind, als der bloße Ausdruck für in psychologischem Interesse erdichtete Schriftstellerindividualitäten; obgleich sie unter dem Schutze der Pseudonymität stehen, drücken sie wirklich Kierkegaards eigene Meinung aus. Bedeutungsvoll ist ebenfalls, nicht außer acht zu lassen, daß Kierkegaard während seines Kirchenstreites, mit dem sein Leben endete, einen ununterbrochenen Zusammenhang mit der Anschauung, für die die pseudonymen Schriften Zeuge sind, geltend machte. In diesem Streit und in der Anschauung, die dieser offenbarte, sah er so wenig einen Abfall von seiner früheren Entwicklung, daß er im Gegenteil ausdrücklich seine Gegner ermahnen konnte, Klarheit über die Bedeutung des Streites in und durch seine vorangegangene Produktion, „eine ganze Literatur bedeutender Schriften", zu gewinnen. Dabei verweist er, — und das ist in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung —, auf die Nachschrift, die Krankheit zum Tode und Einübung im Christentum, d. h. gerade auf die Schriften, auf die die dialektische Theologie sich vor allem beruft (S. V. XIV, 57, 79). Aber besteht ein innerer Zusammenhang zwischen dem Kierkegaard des A u g e n b l i c k s und dem der N a c h s c h r i f t, so birgt dieses Verhältnis eine Andeutung, daß der rigoros individualistische, radikal lebensfeindliche Standpunkt, der im Augenblick unverblümt hervortritt, mindestens auf eine latente Art schon in der prinzipiellen Stellungnahme zum Leben und zur Gemeinschaft in ihren verschiedenen Formen in der Nachschrift zu finden ist. Eine Analyse der ethisch-religiösen Grundgedanken in Nachschrift bekräftigt in Wirklichkeit diese Annahme. In Nachschrift wird zwar die Aufgabe für den ethisch Existierenden die Forderung, sich zugleich „absolut gegenüber dem absoluten Ziele" und „relativ gegenüber den relativen Zielen" zu verhalten, wobei ein positives, wenn auch bloß relatives, Berechtigtsein der Zeitlichkeit und ihrem Verhältnisse zuerkannt wird (S. V. VII, 353 f.). Aber wenn diese Aeußerung mit dem Satz vom unendlichen Qualitätsunterschied von Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch zusammengestellt wird, der die prinzipielle Basis, auf der die Anschauung beruht, ist, so ist nicht unschwer zu entdecken, daß dieses ethische Programm gar nicht mit den prinzipiellen Voraussetzungen

harmoniert; es ist jedenfalls dazu verurteilt, nur ein abstraktes Ideal zu bleiben, das naturgemäß nicht im Leben des Gläubigen verwirklicht werden kann. Im selben Augenblick, wo das Individuum in „der Leidenschaft der Unendlichkeit“ den Sprung der Willensentscheidung von der Sphäre der „Unmittelbarkeit“, — der des natürlich-menschlichen Lebens, — zu der ethisch-religiösen Lebenssphäre gemacht hat, ist die unentrinnbare Aufgabe, vor die er gestellt wird, das absolute Verhältnis zum Absoluten mit der Entsagung der Endlichkeit einzuüben. Da dem Menschen jegliche Beziehung zur Ewigkeit fehlt, und im umgekehrten Fall nur ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied von Zeit und Ewigkeit nach Kierkegaard geltend gemacht werden kann, so enthält diese Aufgabe eine unablässig qualvolle Anstrengung, die die ganze Kraft des Individuums aufsaugen würde; und es ist in der Tat ein Widerspruch, gleichzeitig die Forderung aufzustellen, ein positives Verhältnis zu den Relativitäten der Endlichkeit einzuüben. Nun ist aber zu beachten, daß schon die Einübung des absoluten Verhältnisses nach Kierkegaards Voraussetzungen prinzipiell einen Widerspruch enthält. Denn wenn der Mensch auch nach Kierkegaard „Geistesmöglichkeit“, und in diesem Sinne für das Ewige veranlagt ist, gehört es doch — so führt er aus — zur Geringheit des Menschen, daß er als zeitliches Wesen in der Zeitlichkeit das Leben der Ewigkeit nicht auszuhalten vermag. Wenn er in einem einzelnen Augenblick das geforderte absolute Verhältnis verwirklicht, entdeckt er sogleich, heißt es, die Grenze, die das Menschliche nicht überschreiten kann. Der Ausdruck für diese Grenze ist die „Anfechtung“. Nach diesem Sprachgebrauch bedeutet Anfechtung nämlich „Neid des Höheren gegenüber dem Menschlichen“; als „eine Nemesis über dem starken Augenblick“ im absoluten Verhältnis ist sie mit schrecklichen Leiden verbunden. Aber dieser „starke“ Augenblick und damit die „Anfechtung“ bleiben nur ein isolierter Moment. Im nächsten Augenblick ist das Individuum aufs neue in den Kampf gegen das Endliche verwickelt, in das Einüben, sich das Unmittelbare zu versagen (S. V. VII, 399 f.). Dies bedeutet, daß der Mensch nicht einmal auf dem Höhepunkt der ethisch-religiösen Spannung die Verwirklichung der geforderten Doppelbewegung erlangt: zu gleicher Zeit in einem ab-

soluten Verhältnis zum Absoluten und in einem relativen Verhältnis zu den relativen Zielen zu stehen. Es ist nur ein Gesichtspunkt, von dem aus Kierkegaard dem Verhältnis zur Zeitlichkeit und ihren Aufgaben eine gewisse Berechtigung konsequent zuerkennen kann. Da das Absolute, wie er anerkennt, kein direktes Element eines endlichen Wesens ist, wird der Mensch durch die Berührung mit dem Absoluten, Ewigen gleichsam aus sich selbst und in eine für ihn fremde Sphäre gedrängt. Kierkegaard geht keinen noch so drastischen Bildern aus dem Wege, um zu veranschaulichen, wie das menschlich Seelische gleichsam in und durch das Ewige gesprengt wird. Ein Individuum, das in der absoluten Vorstellung von Gott befangen ist, erläutert er, kommt so in dieselbe Lage wie der Fisch, der aus seinem Element an Land geworfen wird. Die absolute Vorstellung von Gott wirkt versengend wie der Brand der Sommersonne, wenn sie nie untergehen will. Die Einübung des absoluten Verhältnisses macht den Menschen „krank"; soll er nicht untergehen, muß er hin und wieder zur Endlichkeit zurückkehren, so wie es seine Aufgabe ist, sich davon loszumachen. Das Befassen mit den konkreten Aufgaben dieses Lebens wird legitim, ja in einer Bedeutung notwendig, als zufällige Linderung in einer übermenschlichen Anstrengung, so wie ein Quietiv, das dann und wann ergriffen werden muß. Wenn nun einmal ein absoluter Qualitätsunterschied von Gott und Mensch geltend gemacht wird, und wenn, trotz dieses Ausgangspunktes, die Einübung eines absoluten Verhältnisses zum Göttlichen zu einer unbedingten Pflicht gemacht wird, so kann dem Verhältnis zum Zeitlichen keine prinzipielle Bedeutung, sondern nur eine psychologisch-pädagogische Berechtigung zuerkannt werden. Der religiöse Mensch wird offenbar in demselben Maße vollkommen, wie es ihm glückt, den Bedarf an zufälliger Linderung der Zeitlichkeit auf ein Minimum zu reduzieren; ebenso muß umgekehrt der religiöse Standpunkt, auf dem das Streben nach konkreten sittlichen Aufgaben in organischen Zusammenhang mit dem persönlichen Gottesverhältnis gebracht ist, als eine unvollkommene, niedere Anschauung betrachtet werden [1]).

1) S. V. VII, S. 420 f. — Diese Bestimmung kehrt während der folgenden Entwicklung immer häufiger wieder. Z. B. Pap. IX. A 315

3. Dieser Zusammenhang des — ethisch gesehen — prinzipiell **negativen** Standpunktes mit Kierkegaards persönlicher Lebenseinstellung wird am deutlichsten durch dessen wachsende polemische Haltung gegenüber den verschiedenen Formen der bürgerlichen und religiösen Gemeinschaft: Beruf, Ehe und Kirche veranschaulicht. Diese persönliche Entwicklung fällt mit der immer zentraler werdenden Stellung der „Ausnahmekategorie" in seiner Gedankenwelt zusammen: die „Ausnahme", die zu allererst zugibt, dem „Allgemeinen" unterlegen zu sein, und die auf der individuellen Begrenzung beruht, gewinnt so allmählich eine selbständige Bedeutung an der Seite des „ethischen Stadiums", um es schließlich zu verdrängen und sich selbst zur eigentlichen Norm für das Christentum zu erheben. Und wenn durch diese Entwicklung die Kategorie „Ausnahme" und die Kategorie „der Einzelne" praktisch gesehen identisch werden, so bedeutet dies in Wirklichkeit, daß Kierkegaards persönliche Lebensschicksale und das konsequente Fortbilden des genannten Grundprinzips in seinem Denken auf eigentümliche Weise zu demselben Resultat geführt haben, Aufhebung aller positiven Ethik und Proklamation einer unablässigen, asketischen Willensübung, als die Forderung, die das persönliche Gottesverhältnis an jeden Menschen stellt. Gewiß versucht Kierkegaard solange wie möglich einen, wie er es nennt, „Standpunkt der bewaffneten Neutralität" einzunehmen. Aber wenn er während des Kirchenstreites 1854 bis 1855 offen seine Feindschaft gegen die Gesellschaft erklärt, die Ehe kategorisch als unerhörte Lüge verurteilt und diese Welt als ein Jammertal und eine Strafanstalt charakterisiert und erklärt, daß das Gottesverhältnis gleichbedeutend mit einer langsamen Operation ist, wodurch der „Tiergeist" Mensch zu „reiner Geistigkeit" (S. V. XIV, z. B. 191, 199, 254 ff., 259 ff.) verwandelt werden soll, so merkt man, wie diese radikal negative Lebenseinstellung in Wahrheit direkt dem absoluten Qualitätsunterschied von Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch entspricht — mag sein, daß diese gewaltsame Ausdrucksweise zum Teil als Uebertreibung in der Hitze des

---

S. 176: Das Gemeinschaftsleben ist nicht das Höchste, sondern ist ein Nachlassen auf Grund der menschlichen Schwachheit. Ein charakteristisches Beispiel begegnet in Efterladte Papirer 1851—53, S. 162 f.

Streites zu verstehen ist. In diesem Zusammenhang näher auf die individuellen, psychologischen Faktoren (die ererbte Schwermut, „das große Erdbeben", „den Pfahl im Fleisch", den Bruch mit „Ihr", den „Korsarstreit"), die diese eigenartige Entwicklung bedingten, einzugehen, ist nicht nötig. Um so bedeutungsvoller ist es hingegen, den prinzipiellen Zusammenhang klarzustellen, in den der Satz vom absoluten Qualitätsunterschied eingesetzt werden soll, da er sonst schließlich doch unverstanden bleibt.

4. Dieser Zusammenhang ist die Hegelsche Religionsphilosophie und die daraus bestimmte spekulative Theologie und Philosophie. Als christlicher Denker sah Kierkegaard seine Aufgabe darin, bis zum äußersten Hegels religiöse Spekulation, also gerade das Streben, das Hegel in den Dienst des Christentums zu stellen glaubte, zu bekämpfen. Dieses Streben war, Vernunft und Religion zu versöhnen und die Notwendigkeit der Religion mitten in der Vielfältigkeit ihrer historischen Gestaltungen klarzulegen. Sachlich gesehen geht Kierkegaards Kritik darauf aus, festzustellen, daß Hegel, der den Anspruch erhebt, das Christentum in seiner Absolutheit dargelegt zu haben, im Gegenteil das Christentum dadurch relativisiert hat, daß er es als Glied — mag sein als letztes und höchstes — in den weltgeschichtlichen Entwicklungsprozeß einsetzt. Diese Relativisierung ist für ihn dasselbe wie die Aufhebung des Offenbarungscharakters des Christentums. Diese Hegelsche Philosophie, so erklärt Kierkegaard aus diesem Gesichtspunkte, ist eigentlich als eine „historisierende Identitätsphilosophie" zu betrachten, die den weltgeschichtlichen Entwicklungsgedanken so durchführt, daß es gewiß nicht das einzelne Individuum ist, das das Ganze aus seinem Innern entwickelt, sondern die Menschheit als Subjektivität, die alle Momente der Entwicklung in sich faßt. Deshalb wird auch jeder neue Ausgangspunkt im nächsten Augenblick zu einem Moment im Prozeß und damit nur zu einer Bestimmung der übergreifenden Subjektivität, die die Menschheit ausmacht, reduziert. Aber dadurch, behauptet Kierkegaard, ist die Eigenart und Selbständigkeit des Christentums preisgegeben. Denn das Christentum steht und fällt mit dem Anspruch, einen transzen-

denten Ausgangspunkt zu haben und in dem Sinne eine Offenbarung zu sein, daß der transzendente Ausgangspunkt niemals irgendwie in den weltgeschichtlichen Entwicklungsprozeß hineingezogen oder zu einem Moment in diesem reduziert werden kann (Papirer VII, II B 235, S. 207). Es geht nach Kierkegaard eine gerade Linie von Hegel zu Strauß' Pantheismus und reinem Negieren des positiven Christentums und zu Feuerbachs Anthropologismus; Kierkegaard gibt Feuerbach in seinem Anspruch, die Hegelsche Religionsphilosophie konsequent fortgeführt zu haben, recht, so wie dieser sich gleichzeitig bewußt ist, daß er eine Anschauung vertritt, die im vollkommenen Gegensatz zur Hegelschen steht. Nun geht aber, erläutert Kierkegaard, Hegels zweideutiger Offenbarungsbegriff in Wahrheit auf *eine monistische Wirklichkeitsauffassung* zurück. Nach Hegel offenbart sich auf dem Stadium der Vernunft, daß das Endliche und das Unendliche nicht zwei selbständige Größen, sondern nur Momente in ein und demselben Prozeß sind. Hiermit in Uebereinstimmung wird die Religion nicht nur die Relation des Menschengeistes zum absoluten Geiste, sondern der absolute Geist steht selbst in Beziehung zu dem, was als Gegensatz zu ihm aufgestellt worden ist; damit wird die Religion gleichbedeutend mit der Idee vom Geist als dem Selbstbewußtsein des absoluten Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes. Die absolute oder vollendete Religion, die für Hegel mit dem Christentum identisch ist, bedeutet also die volle Verwirklichung vom Begriff der Religion; dies ist gleichbedeutend mit dem Faktum, daß der Inhalt vom Begriff der Religion oder der Einheit des Unendlichen und des Endlichen, des Göttlichen und des Menschlichen hier zum Objekt für das religiöse Bewußtsein geworden ist. Bewußtsein und Objekt fallen nicht länger auseinander, sondern Gottes Inhalt und Bewußtseinsinhalt sind eins, und im Wissen von dieser Wesensidentität besteht die wahre Religion (Hegel, Werke XI, 151 ff.).

5. Schon diese summarischen Bestimmungen beleuchten, in welchem Sinne Kierkegaards christliches Denken als Antithese zu Hegels Spekulation zu verstehen ist. Führt der monistische Aus-

gangspunkt zur Auflösung des persönlichen Gottesverhältnisses und zur Negierung des absoluten Gegensatzes zwischen gut und schlecht, so muß nach Kierkegaards Meinung die Anschauung, die das Korrektiv hiergegen sein soll, mit äußerster Strenge eine dualistische Wirklichkeitsauffassung behaupten. Soll die Eigenart des Christentums als Erlösungsreligion, auf göttlicher Offenbarung beruhend, nicht preisgegeben werden, muß — das ist Kierkegaards Grundthese — ein qualitativer, absoluter Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit, göttlich und menschlich geltend gemacht werden. Gegen die Behauptung von der Wesensidentität des Endlichen und Unendlichen muß demgemäß hervorgehoben werden, daß dem Menschen jede Relation zum Göttlichen, wie letzteres vom Christentum verkündet wird, abgeht. Christ zu werden, erläutert er in Nachschrift, muß das vollkommene Verlieren der Kontinuität mit sich selbst sein, man muß ein anderer werden, nicht nur ungleich sich selbst in sich selbst — Christ in diesem Sinne zu werden, beginnt mit dem „Wunder der Erschaffung". Diese Bestimmungen bedeuten einerseits, daß der natürliche Mensch als einem totalen Sündenverderb anheimgefallen zu betrachten ist, andererseits daß die Offenbarung im strengsten Sinne paradox ist. Soll die Offenbarung, wie das Christentum fordert, wirklich ein transzendenter Ausgangspunkt sein, und soll „der Augenblick" eine entscheidende Bedeutung erhalten, so muß die Voraussetzung sein, legt Brocken dar, daß der Mensch prinzipiell völlig außerhalb der Wahrheit steht, und zwar so, daß er nicht nur die Wahrheit nicht sucht, sondern sich auch polemisch gegen die Wahrheit verhält; das bedeutet, daß der Mensch selbst Unwahrheit ist. Soll das Christentum nicht in einen allgemeinen religiösen Idealismus aufgelöst werden, muß die Erlösung bedeuten, daß der Mensch nicht nur die Wahrheit von außen empfängt, sondern gleichfalls auch die eigentliche Bedingung, die Wahrheit zu verstehen. Dies vermag kein Mensch auszuführen, kein Lehrer im sokratischen Sinne; dies vermag allein „Gott in der Zeit" (S. V. IV, 180 ff.). Hält man nun daran fest, daß dieser transzendente Ausgangspunkt nach Kierkegaard um jeden Preis davor bewahrt werden muß, in „die Im-

manenz“, in einen welthistorischen Entwicklungsprozeß, hineingezogen zu werden, so sieht man leicht ein, daß Kierkegaard in seiner Polemik gegen die Anwendung des Evolutionsgedankens auf die Religion oder gegen den dynamischen Offenbarungsbegriff der Spekulation gezwungen werden konnte, einen rein statischen Offenbarungsbegriff aufzustellen. Gleichwie die Annahme des absoluten Qualitätsunterschiedes zwischen Gott und Mensch für Kierkegaard die notwendige Bedingung zur Aufrechterhaltung des persönlich-ethischen Charakters des christlichen Gottesverhältnisses ist, so ist das Anerkennen der exklusiven Offenbarung in Christus die notwendige Bedingung zur Aufrechterhaltung des Anspruchs von seiten des Christentums, die absolute Wahrheit zu sein. Man versteht nicht das Motiv zu der Energie und Leidenschaft, mit der Kierkegaard den Glauben an den „Gott in der Zeit“, den Glauben an Christus als das absolute Paradoxon verficht, wenn man den Paradoxgedanken nicht gerade in diesem Zusammenhang einsetzt, und wenn man sich nicht klarmacht, daß das absolut Paradoxe für ihn auf Wache gegen jede Tendenz zur Verflüchtigung der transzendenten Basis, auf der das Christentum ruht, steht. Da das Negieren des absoluten Qualitätsunterschiedes, wie die Spekulation nach Kierkegaard zeigt, zum Pantheismus führt, und da es für das Christentum konstitutiv ist, Gott als ein im Verhältnis zum Menschen souverän transzendentes Subjekt zu erfassen, gleichzeitig wie das Christentum die Erlösung unbedingt von dem Glauben abhängig macht, daß Gott selbst in vollkommener Weise zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt in die Menschheit, nämlich in Christus, eingetreten ist, so wird für Kierkegaard der Schlußsatz unvermeidlich, daß das Christentum mit dem Glauben an Christus als den Gottmenschen, der zwei dem Wesen nach absolut entgegengesetzte Qualitäten, das Ewige und Zeitliche, das Unendliche und Endliche, Gott und Mensch in sich vereint, steht und fällt. Und da die Offenbarung auf diesen einen Punkt in der Geschichte konzentriert ist, kann der Glaube niemals das werden, wozu Hegel ihn machen will, zu etwas, das sich „erheben läßt“, oder über das der Mensch durch spekulatives Wissen „hinausgehen“ kann. Der Glaube wird im Gegenteil, wie Kierkegaard schon in Furcht

Und Zittern in polemischem Gegensatz zu Hegel klarlegt, eine Sphäre für sich, unerreichbar für den Gedanken, eine Sphäre, die der Mensch nur durch das unablässige Opfer des Gedankens „in der Leidenschaft der Unendlichkeit" realisieren kann (S. V. III, 59 f.). Aber in Wirklichkeit bedeutet diese Bestimmung der Offenbarung, daß Kierkegaard, in dem Interesse, die historische Offenbarung des Christentums und die irrationale Art des Glaubens gegen die Spekulation zu verteidigen, **eine religiöse und eine metaphysische Betrachtungsweise auf verhängnisvolle Weise verwechselt.** Dadurch wird er gegen seinen Willen gezwungen, sich einer Art **deistischer Gottesauffassung** zu nähern. Gott wird kein in der Geschichte lebender und wirkender Wille; die Offenbarung bekommt keine Geschichte in der Geschichte, sondern wird auf einen einzigen Punkt isoliert. Das Christentum, das die Berührung des Göttlichen und Menschlichen bedeutet, **kann**, so sagt er, nicht Geschichte werden, aber es **ist** es geworden auf die Weise, daß jede Generation den Abstand von der einmal und für alle geschehenen Offenbarung immer größer gemacht hat. Der Tropfen Idee, heißt es, der einmal in die Geschichte gegossen wurde, ist mit jedem Jahrhundert immer mehr verdünnt worden — während man versucht hat, es so hinzustellen, als ob der Prozeß der Geschichte eine Vervollkommnung des Ideeneinsatzes, der einmal gemacht worden ist, bedeute (Eft. Pap. 1850, S. 61; 1854—55, S. 122, 162). Aber wie der Gottesgedanke durch eine solche Betrachtungsweise von der Geschichte entfernt wird, wird er gleichzeitig immer mehr von einer abstrakt metaphysischen Auffassung beherrscht werden, die ihn auf eine eigentümliche Art leblos und unbeweglich macht. Der Gedanke an die Absolutheit Gottes droht, den sittlich-religiösen Inhalt des Gottesbildes zu verdrängen. Charakteristisch für diese Tendenz ist eine Aeußerung vom Jahre 1854, in der Kierkegaard ausdrücklich erklärt, daß Gott als „reines prädikatloses Sein" bestimmt werden soll, und er fügt hinzu, daß jede andere Bestimmung Gottes eine Einschränkung ist, die den christlichen Ernst abschwächt (Eft. Pap. 1854—55, S. 111 f.).

Auf dementsprechende Weise macht sich der metaphysische Ein-

schlag auch betreffs des christologischen Glaubensobjektes geltend. Es sind zwei aus christlichem Gesichtspunkte zentrale Interessen, die Kierkegaard in seiner Christologie verteidigen wollte, nämlich teils das Bewußtsein von Gottes Souveränität, die alles menschlich Berechenbare sowie alles Begreifen von Gottes Taten ausschließt, teils die Gewißheit, daß dieser souveräne göttliche Wille sich selbst in Christus der Menschheit mitgeteilt hat und in ihm auf unvergleichbare Weise in die Geschichte eingetreten ist. Aber wenn er die Offenbarung nach dem Gesichtspunkt eines Schutzes gegen die Rationalisierung des Glaubens als „Kreuz der Spekulation" bestimmt, an dem die Reflexion gekreuzigt und getötet werden soll, so legt er „anti-intellektualistisch intellektualistisch" den Ton auf das Glaubensobjekt in der Bedeutung einer logisch metaphysischen Unsinnigkeit, die ohne jedes „warum" geglaubt werden muß. Aber dadurch erhält der Glauben den Charakter eines intellektuellen, krampfhaften Festhaltens eines historischen Faktums, das eine unsinnige complexio oppositorum ist. Wenn er in gewissem Zusammenhang Gläubigsein mit dem Anerkennen Christi als Gott identifiziert, stellt er in der Tat irreligiös-dogmatisch die Anerkennung einer bestimmten Vorstellung von der Eigenart von Christi Natur als die notwendige Bedingung für die Gewißheit von der Lebensgemeinschaft mit Gott auf[1]).

Auch die Auffassung von der Sünde entgeht nicht dem Einfluß der genannten metaphysischen Einstellung. Wenn es in Brocken heißt, daß sich der Mensch nicht nur außerhalb der Wahrheit befindet, sondern die Sünde eins ist mit seinem Wesen, und wenn es hiermit übereinstimmend in Nachschrift heißt, daß es gar keine Verwandtschaft zwischen dem Zeitlichen und Ewigen gibt, sondern das Ewige selbst in die Zeit eingehen muß, um Verwandtschaft zu schaffen (S. V. VII, 499), so geht Kierkegaard im Grunde von einer metaphysischen Bestimmung vom Wesen der Sünde aus, in der die Sünde dasselbe wie die Endlichkeit selbst bedeutet. Unter diesen Umständen versteht man schwer, wie der Mensch überhaupt

1) Z. B. Krankheit zum Tode. S. V. XI, S. 226. Indessen ist zu beachten, daß die Hauptlinie in dieser Schrift durch einen prinzipiell anders gearteten, rein religiösen Glaubensbegriff markiert wird. Werke XI, S. 151ff.

von der Sünde erlöst werden soll, und es ist schwer zu begreifen, wie — wenn eine mirakulöse Neuerschaffung anerkannt wird — die Identität zwischen dem natürlichen „alten“ und dem aus der Wiedergeburt hervorgegangenen „neuen“ Menschen sich geltend machen kann. Die metaphysische Bestimmung des Sündenbegriffes hebt die psychologische Voraussetzung, ohne die es ein Widerspruch ist, vom Glauben als Erlösung zu sprechen, auf. Im Falle, daß das Göttliche nichts hat, an das es sich wenden kann, so muß es vom Gesichtspunkte des Menschen aus unbedingt als etwas dem Menschen durchaus Fremdes erscheinen. Die Offenbarung verliert ihren Charakter eines göttlichen, persönlichen Lebens, in dem der Mensch, wenn er mit ihm in Berührung kommt, sein wahres Wesen oder die Bewegungsrichtung, die er als die zutiefst liegende Tendenz in seinem Wesen fühlt und anerkennt, realisiert. Deshalb wird das Gottesverhältnis schließlich dieses unsagbar qualvolle Leiden, von dem bei Kierkegaard die Rede ist, und das mit einem Feuer verglichen werden kann, das die menschliche Natur in ihrer Unmittelbarkeit vernichten und die natürliche Liebe zum Leben ausbrennen will (Eft. Pap. 1851—53, S. 162 f.; 1854—55, S. 116, 524). Und wenn hiermit übereinstimmend ausdrücklich erklärt wird, daß Qual und Leiden des christlichen Gottesverhältnisses schließlich nicht auf der Verkehrtheit des Willens, sondern auf dem Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch beruht (Eft. Pap. 1854 bis 1855, S. 123), und wenn man hiermit vergleicht, daß bei Kierkegaard gar nicht davon die Rede ist, daß der Mensch in der Ewigkeit seine individuelle Selbständigkeit verlieren soll, so scheint die Konsequenz zu sein, daß dieses qualvolle Leiden auch in das Ewigkeitsleben mitgenommen wird — der Seligkeitsbegriff selbst wird aufgehoben.

6. Die Konsequenzen, die Kierkegaard sowohl in ethischer Hinsicht wie betreffs des Glaubens und der Offenbarung von seinem prinzipiellen Ausgangspunkt aus gezogen hat, sind hiermit summarisch angegeben worden. Wie ihn die Annahme eines absoluten Qualitätsunterschiedes zwischen Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch nicht nur allein zu einem rigorosen Individualismus, sondern auch zu reiner Lebensfeindlichkeit getrieben hat, so hat die konsequente Anwendung dieses Prinzips die Auffassung von Glauben und Offen-

barung entstellt, so daß der religiöse Charakter dieser Begriffe in eine für die Religion fremde, abstrakte Metaphysik umgeschlagen ist. Aber die Gegenüberstellung der Hegelschen Spekulation hat auf die prinzipiellen Motive, die diese Entwicklung veranlaßt haben, Licht geworfen. Die Lehre von dem absoluten Paradoxon und die dementsprechende Lehre in Brocken und Nachschrift vom totalen Sündenverderb des Menschen, worin der streng paradoxe Charakter des Erlösungsprozesses zum Ausdruck kommt, ist einerseits als eine äußerste Antithese zur Hegelschen Rationalisierung der Religion zu betrachten und andererseits — und das ist von gleicher zentraler Bedeutung — ist sie eine direkte Folge davon, daß Kierkegaard selbst trotz seiner Opposition sich von dem intellektualistisch-metaphysischen Element in der Hegelschen Religionsauffassung leiten ließ. Obgleich er, und das mit gutem Fuge, Anspruch darauf macht, „das System tödlich von hinten" zu verwunden, so ist er selbst in diesem Sinne, ohne es zu begreifen, von seinem Gegner besiegt worden.

Wenn die Paradoxlehre also, sobald man die individuellen Bedingungen und das doppelseitige Verhältnis zu Hegel miteinander verbindet, psychologisch verständlich wird, und selbst wenn dem ganzen Standpunkt eine prinzipielle Berechtigung zugestanden werden muß, soweit er eine Art verzweifelter Versuch ist, den Glauben vor der Rationalisierung zu retten und so stark wie möglich den irrationellen, von der transzendenten Offenbarung bestimmten Charakter des Christentums geltend zu machen, so bleibt dennoch bestehen, daß das paradoxe Denken nicht aus Kierkegaards persönlicher, religiöser Erfahrung heraus orientiert ist, sondern im Gegenteil von dem Christentum und dem Glauben fremden Elementen bestimmt ist. Man versteht Kierkegaards religiöses Denken nicht, wenn man nicht beachtet, daß die Kierkegaardsche Anschauung nicht einheitlich ist, wie konsequent der eine Gedankengang auch aus dem anderen abgeleitet sein mag, sondern daß Kierkegaards Denken durchweg von einem inneren Dualismus gestempelt ist. In Wirklichkeit kann man durch die ganze „Schriftstellerwirksamkeit" zwei prinzipiell ungleichartige Gedankenlinien, von denen die eine als Paradoxlinie und die andere als religiöse Erfahrungslinie bezeichnet wer-

den kann, verfolgen. Tritt die erstgenannte Linie am deutlichsten und mit strenger Folgerichtigkeit in den polemischen, ästhetisch-philosophischen Schriften hervor — besonders in Furcht und Zittern, Brocken, Nachschrift und Einübung im Christentum — so tritt die zweite Linie am reinsten in den unter Kierkegaards eigenem Namen herausgegebenen praktischen Erbauungsschriften hervor. Die religiösen Gegensätze zwischen den beiden Linien können zusammenfassend so ausgedrückt werden, daß der Glaube der religiösen Erfahrungslinie gemäß das gleiche bedeutet wie: von Gott als souveränem, heiligem Liebeswillen ergriffen und ihm ergeben zu sein. Wenn Kierkegaard unmittelbar aus der Tiefe seiner persönlichen Gotteserfahrung spricht, so ist sein Gottesbild nicht mehr von einem abstrakten Absolutheitszuge gestempelt, sondern von der Gewißheit von Gottes unveränderlicher Liebe, die wie „eine nie versagende Quelle die Seele des Gläubigen erquickt und verjüngt". Hier kommt wirklich zum Ausdruck, daß die Liebe, wie es in einer Tagebuchaufzeichnung von 1839 heißt, allein die „Substantivbestimmung" Gott betreffend ist, und daß alle anderen Bestimmungen ihr untergeordnet werden müssen — wobei auch daran festzuhalten ist, daß hier nicht von einer weichlichen, menschlichen Liebe, sondern von einer souveränen, unergründlichen, heiligen Liebe die Rede ist [1]). Ebensowenig handelt es sich in diesem Zusammenhang darum, daß das Objekt des Glaubens ein paradoxes, historisches Faktum ist — der Gottmensch im Sinne der athanasianischen Theologie, sondern der Glaube wird klar theozentrisch genommen, Gott ist sein Objekt — eine Theozentrizität, die selbstredend nicht ausschließt, daß Christus eine unvergleichliche Bedeutung als Organ für die erlösende Aktivität Gottes zuerkannt werden kann. Auf dementsprechende Weise wird die Sünde, wenn sie in diesem Zusammenhang dargestellt wird, nicht mit der Zugehörigkeit des Individuums zur Endlichkeit gleichbedeutend; sie wird nicht unpersönlich metaphysisch, sondern rein persönlich religiös als das selbstische, aufrührerische Abwenden des Willens vom Göttlichen aufgefaßt. Und wie stark auch die Macht der Sünde betont wird (der Begriff der Angst, Krankheit zum Tode), so verneint Kierkegaard

1) Pap. II. A 418, S. 163. Pap. VIII, I. A 648.

dennoch in der Regel nicht, auch nicht während des Kirchenstreites, daß es beim Menschen eine Anknüpfung für die Offenbarung, eine „Geistesmöglichkeit", gibt, aus der ersichtlich ist, daß er nicht ganz von der ansteckenden Macht der Sünde durchdrungen ist (z. B. Eft. Pap. 1854—55, S. 134 f., 143, 150). Dieses Eingeständnis steht einerseits in offenem Widerspruch zu der Auffassung vom Wesen des Menschen, die die Konsequenz des absoluten Qualitätsunterschiedes zwischen Gott und Mensch ist, aber andererseits entspricht es direkt der Freiheitsauffassung, die Kierkegaard im Anschluß an Kant aufstellt und die er auf eigenartige Weise in seinem Subjektivitäts- oder Innigkeitsprinzip ausgeführt hat. „Die Subjektivität" (oder Freiheit), behauptet er hier, kann niemals aufgegeben werden, ohne daß man mit oder ohne eigenen Willen unvermeidlich in einen irreligiösen Fatalismus gerät (E. P. 1849, S. 525 f.). Zu Kierkegaards religiösem Wahrheitsprinzip: „Subjektivität ist Wahrheit", gehört als eine wesentliche Bestimmung die Relation mit einer göttlichen Wirklichkeit, mit der der Mensch durch die „dialektische Verinnerlichung" seines Wesens zu einer „Leidenschaft der Unendlichkeit" eine bewußte Verbindung gewinnt.

Diese ganze Linie in Kierkegaards Denken könnte, so wie sie unter dem direkten Einfluß von Luther gestaltet ist, als die evangelische Linie bezeichnet werden, wenngleich Kierkegaard, wie im folgenden gezeigt werden soll, auch hier nicht an den ganzen geistigen Reichtum von Luthers reformatorischer Erfahrung heranreicht. Indessen stehen diese beiden Gedankenreihen nicht vollkommen selbständig nebeneinander. Sie sind im Gegenteil recht kompliziert ineinander verflochten (als erläuterndes Beispiel kann Krankheit zum Tode genannt werden, wo die Hauptlinie rein religiös bestimmt ist und die metaphysisch orientierte Paradoxlinie erst am Ende der Darstellung durchblickt), und sie modifizieren sich bis zu einem gewissen Grade gegenseitig. Wie auf der einen Seite der Paradoxgedanke hemmend auf die persönliche religiöse Erfahrung und auf die von ihr bestimmte Linie des christlichen Denkens gewirkt hat, so hat umgekehrt die Paradoxlinie ihrerseits von der religiösen Erfahrungslinie eine Lebendigkeit und einen geistigen Inhalt bekommen, die sie niemals erlangen würde, wenn sie mit

strenger Folgerichtigkeit aus ihrer Grundvoraussetzung durchgeführt werden würde: Annahme eines absoluten Qualitätsunterschiedes zwischen Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch. In den Zusammenhängen, die durch den Paradoxstandpunkt bestimmt werden, begegnet also faktisch ein christlicher Inhalt, der im Verhältnis zu den formell gesehen folgerichtig entwickelten Gedankenformen heterogen ist. Fragt man nun, wie es möglich sein kann, daß ein so durch und durch reflektierender Denker wie Kierkegaard sich auf diese Art ständig zwischen zwei prinzipiell ungleichen Anschauungen, ohne ihren Widerspruch zu spüren, bewegen kann, so muß man zu allererst daran erinnern, daß das von seiner persönlichen religiösen Erfahrung bestimmte Gottesbild ein Moment enthält, das in gewissem Sinne die zwei entgegengesetzten Linien vermittelt. Die metaphysisch orientierte Betrachtungsweise kann durch ihr Anknüpfen hieran den Anschein einer organischen Zusammengehörigkeit mit der konkreten Gotteserfahrung bekommen. Dieses Moment ist das Hervorheben von Gottes unendlicher Hoheit und souveräner Majestät, und der von dem abstrakten Absolutheitsgedanken beherrschte Gottesbegriff kann als ein Ueberspannen der für die konkrete Gotteserfahrenheit charakteristischen Intuition Gottes als majestas tremenda verstanden werden. Wenn Kierkegaard Gott als im absoluten Sinne dem Menschen wesensfremd darstellt, und wenn er in Uebereinstimmung hiermit das „Absterben" von der Endlichkeit als Kriterium für das christliche Gottesverhältnis aufstellt, so ist er ohne Zweifel im Glauben gewesen, nur einen auf das äußerste verschärften Ausdruck für seine lebendige Wahrnehmung Gottes als unergründliche und überwältigende Majestät zu geben. Aber, indem er glaubte, nur eine einheitliche Gottesauffassung darzustellen, hat er in Wirklichkeit eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* vorgenommen, indem er von der persönlichen, religiösen Betrachtungsweise zu abstrakt metaphysischen Kategorien überging. Der Charakter dieses Ueberganges ist ihm selbst durch seine obengenannte Abhängigkeit von der metaphysischen Einstellung der Hegelschen Spekulation entgangen [1]).

1) Ueber die für das Verständnis von Kierkegaards christlichem Denken entscheidende Distinktion zwischen der Paradoxlinie und der religiösen Er-

II.

Die vorhergehende Darlegung ist notwendig gewesen, damit das Verhältnis der dialektischen Theologie zum „Meister der Dialektik“ im 19. Jahrhundert seinen erforderlichen Hintergrund erhält. Wie eifrig man in dieser Theologie auch in Kierkegaards Gedankenwelt eindringen und sich sein eigentümliches christliches Denken aneignen möchte, so gibt es doch kein Anzeichen dafür, daß man wirklich den Dualismus der Kierkegaardschen Gedankenwelt, der die Aneignung dieser Gedankenwelt zu einer so verwickelten Aufgabe macht, erkannt hat. Die dialektische Theologie scheint nicht zu begreifen, daß eine radikale Inkongruenz zwischen Kierkegaards persönlichem, zur prophetisch-reformatorischen Linie gehörendem Gottesverhältnis einerseits und andererseits dem Paradoxstandpunkt, der der Ausdruck für eine teils bewußte polemische Einseitigkeit ist [2]), und der bestimmt ist, eine Wehr gegen die vermessene Zudringlichkeit der gottlosen Spekulation zum Göttlichen zu sein, vorliegt. Hier wird die Paradoxlinie ohne weiteres als der adäquate Ausdruck für Kierkegaards christliches Denken angesehen. Ein derartiges Mißverständnis beruht nicht nur auf der ungenügenden Kenntnis der Kierkegaardschen Gedankenwelt; es kommt noch der besondere Umstand hinzu, daß sich die dialektische Theologie in einer ganz gleichen polemischen Lage wie Kierkegaard fühlt. Wie Kierkegaard gegen einen alle existentiellen Gegensätze aufhebenden Aesthetizismus und eine alle Gedankengegensätze falsch ausgleichende Spekulation kämpfte, so fühlt sich die dialektische Theologie in einer Kampfstellung gegen den Subjektivismus und den Psychologismus, der nach ihrer Meinung die ganze heutige Theologie und die kirchliche Predigt beherrscht und dessen folgenschwere Konsequenz es ist, daß „der Anstoß“ vom Glauben genommen ist, und daß der Mensch das Gefühl für den Ab-

---

fahrungslinie vgl. die genauer durchgeführte Untersuchung in meiner binnen kurzem bei C. Bertelsmann erscheinenden Schrift „Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem historischen Zusammenhang“.

2) Kierkegaard ist sich bewußt, „ein durch und durch polemischer Mensch“ zu sein. Pap. VII, I A 221, S. 146.

stand zwischen Gott und Welt verloren hat; dadurch verlor er auch die Berührung mit der eigentlichen göttlichen Wirklichkeit. Unter solchen Umständen kann die einzige Rettung für das Christentum scheinbar gerade in einem Korrektiv liegen, das bis zum Extremen den Gedanken an den unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch hervorhebt und damit das Christentum als etwas im strengsten Sinne Paradoxes, Unzulängliches, nicht nur für Reflexion und Gedanken, sondern auch für alles, was Erlebnis und Gefühl heißt, hinstellt und als etwas, das man sich nur durch eine radikale Krise, in der alles, was von dieser Welt ist, negiert wird, aneignen kann.

1. Wie für Kierkegaard die traditionelle, bürgerliche Kirchlichkeit der gefährlichste Feind des echten Gottesverhältnisses war, so sieht die dialektische Theologie in der „Religion", in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung, die zugleich am meisten vergeistigte und gefährlichste Form für den Verrat an der göttlichen Wahrheit [1]). Der Kampf gegen die Religion, wird behauptet, soll von oben her geführt werden, von Gott aus und in Gottes Interesse. Die Erlösung besteht darin, Gott Wirklichkeit werden zu lassen, vom Subjektivismus zur „reinen Sachlichkeit", der ewig gültigen Objektivität, die Gott ist, zu gelangen. Während sich die übliche Theologie in der „Horizontalfläche" bewegt, und damit verurteilt ist, innerhalb der Sphäre der Immanenz zu verbleiben, erhebt die dialektische Theologie den Anspruch, eine ganz neue Dimension oder die „senkrechte Linie", innerhalb dessen, was wir Religion nennen, zu vertreten. Selbstverständlich stellt man die Sache nicht so hin, als ob das dialektische Verfahren den Glauben an Gott als transzendente Wirklichkeit, als eine via dialectica, begründet oder den Glauben ersetzen will; nein, diese Methode „erhebt sich auf dem Grunde des Glaubens und ist der Versuch, dem Glauben angemessen zu reden". Man erkennt an, daß der Glaube etwas ganz anderes, daß er Gehorsam ist, und man behauptet gerade so wie Kierkegaard zu wissen, daß die Existenz des Dialektikers als solche gar nicht Gehorsam des Glaubens ist oder ihn ersetzen kann [2]). In Wirklichkeit dürfte es sich indessen

1) Z. B. E. Brunner, Die Grenzen der Humanität, S. 14.

2) R. Bultmann, Die Frage der „dialektischen" Theologie. Zwischen den Zeiten 1926. Heft 1, S. 49.

nicht so verhalten, daß die dialektische Methode nur Bedeutung als Ausdrucksform für einen von ihr unabhängigen Glauben hat, sondern die dialektische Methode selbst wird unbestreitbar einen bestimmten Einfluß sowohl betreffs der Bestimmung der psychologischen Voraussetzung des Glaubens wie im Hinblick auf die Bestimmung vom Umfang und geistigen Inhalt der Offenbarung ausüben. Nun ist es die Aufgabe der dialektischen Methode, den unendlichen Qualitätsunterschied von Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch bis zum äußersten zu behaupten. Gott ist in diesem Sinne „jenseits“ alles Menschlichen, so daß jede Verbindung zwischen Mensch und Gott ausgeschlossen ist. Gott ist im strengsten Sinne transzendent. Gleichzeitig mit der Transzendenz Gottes Immanenz behaupten zu wollen, heißt, so meint man, die Transzendenz aufheben und damit Gott zugunsten einer illusorischen, menschlichen Gottheitserschaffung zu verleugnen [1]). Ein derartiges rigoroses Verleugnen jeder Wesensverbindung zwischen Gott und Mensch ist freilich aus einem gewissen Gesichtspunkt nichts anderes als die folgerichtige Anwendung des calvinischen Grundsatzes: finitum non est capax infiniti, und kann folglich als charakteristische Aeußerung der spezifisch reformierten Orientierung der dialektischen Theologie angesehen werden. Aber dieses Verleugnen hängt auch mit der dialektischen Methode selbst zusammen und ist eine Folge ihres Einflusses auf den Glaubensinhalt. Es ist, wenn man alles in Betracht zieht, nicht der Ewigkeitsbegriff, der aus dem Glauben an den Gott der Bibel, der „die Ewigkeit in des Menschen Brust gesenkt hat“, bestimmt wird, sondern der Gottesbegriff wird im Gegenteil aus dem Ewigkeitsbegriff bestimmt, und er wird als nähere Bestimmung des rein abstrakt-philosophisch bestimmten Begriffsgegensatzes Zeit und Ewigkeit aufgefaßt. Wenn Barth sein „System“ zusammenfassend als eine konsequente Anwendung von Kierkegaards absolutem Qualitätsunterschied charakterisiert, so liegt in dieser Definition, sachlich gesehen, die Anschauung, daß sich der Gottesbegriff auch bei Barth nach einem Prinzip richtet, das nicht ethisch-religiös qualifiziert ist, sondern einen abstrakten,

1) Man kann nur in uneigentlichem, indirektem Sinne von der Immanenz Gottes, nämlich als der Vernichtung des Menschlichen, reden.

metaphysischen Charakter hat. Und wie Kierkegaard von dieser Voraussetzung folgerichtig zu der Erkenntnis getrieben wurde, daß Gott nur als das prädikatlose, reine Sein, als etwas dem Menschen vollkommen Fremdes, bestimmt werden kann, so hebt auch Barth wieder und wieder hervor, daß der Mensch niemals irgend etwas Positives von Gott aussagen kann. Gott ist das absolut Unbekannte, das Namenlose, Deus absconditus, „der ganz und gar andere". Gewiß wird später der „ganz und gar andere" als gleichbedeutend mit dem souveränen Richter über Welt und Menschenleben verstanden, und gewiß werden auch tatsächlich in verschiedenen Zusammenhängen eine Reihe anderer positiver Eigenschaften Gottes genannt — es wird oft von Gottes „Weisheit", „Gerechtigkeit", „Gnade" und „Liebe" gesprochen; aber man kann nicht bestreiten, daß jede einzelne dieser positiven Aussagen dem angenommenen absoluten Qualitätsunterschied und der dementsprechenden Negation jeglicher Form positiver Gotteserkenntnis widerspricht. Ja, selbst wenn man sich damit zufrieden gibt, daß alles, was man von Gott aussagen kann, in dem Begriff mysterium tremendum liegt und daß das menschliche Korrelat hierzu „Todesfurcht, letzte absolute, schlechthinnige Furcht" ist (Barth, Wort Gottes, S. 86f.), so kann man die Frage stellen, ob man nicht schon mit der Positivität über das, was die angenommene Grundvoraussetzung streng genommen zuläßt, hinausgegangen ist. In Wirklichkeit steht die dialektische Theologie vor der Alternative, entweder zuzugeben, daß der Satz vom absoluten Qualitätsunterschied von Zeit und Ewigkeit nur eine rhetorische Uebertreibung ist — aber in diesem Falle hat man nicht länger recht, Kierkegaard für seinen Standpunkt in Anspruch zu nehmen — oder von jeder positiven Aussage über das Ewige Abstand zu nehmen — aber in diesem Falle kann man nicht länger den Anspruch erheben, die Ausdrucksform, die allein dem lebendigen prophetisch-christlichen Glauben entspricht, gefunden zu haben.

2. Betreffs der Christologie ist der Einfluß von Kierkegaards metaphysisch orientierter Paradoxlinie wenn möglich noch auffallender. Barth nimmt die für die Krankheit zum Tode charakteristischen Bestimmungen des Christusglaubens auf und macht sie sich zu eigen: als Erstes und Letztes die Lehre vom Anstoß,

das Leugnen jeglicher direkter Kenntnis von der göttlichen Art Christi, das Behaupten des Glaubens an Christus als „das Wagnis aller Wagnisse", das nur während des Todeskampfes verwirklicht werden kann, der die Geburt des Glaubens im Schrecken vor der Möglichkeit des Anstoßes ist (z. B. Barth, Römerbrief 73, 262). So wie Gott „inkognito", ist Christus das absolute Paradoxe [1]). Und wie die Geschichte bei Kierkegaard in allen Punkten, außer Christus, betreffs der Ewigkeit stumm ist, und wie nicht einmal in diesem einzigen Punkte der Geschichte, wo Gott ist, irgendeine Unmittelbarkeit vorhanden ist, so gehört auch nach der dialektischen Theologie die ganze Geschichte zum „Diesseits", zu dieser Welt, die unter dem absoluten Gericht der Ewigkeit steht [2]). Die Offenbarung ist dieses paradoxe Faktum, mit dem das Unmögliche einmal geschehen ist, daß Gott Mensch wurde, „das heißt: er wird ein einzelner, Vereinzelter". In christlichem Sinne glauben bedeutet hiernach dasselbe wie „für wahr, ja für wahr-halten, was doch nicht wahr sein kann". „Oder", fragt man, „kann es wahr sein, nach menschlicher Vernunft, daß Gott Mensch, nein nicht Mensch, sondern dieser Jude Jesus geworden ist?" (Gogarten, a. a. O. 18 f., 37 ff.) Diese Feststellung der Dialektik entspricht direkt der Distinktion in der Nachschrift zwischen der allgemeinen und der spezifisch christlichen Religiosität („Religiosität A und B") und der Lehre von der Möglichkeit des Anstoßes in der Einübung im Christentum. Die Offenbarung berührt die Geschichte in einem einzigen Punkt — so wie die Tangente die Kreislinie berührt —, in einem einzigen entscheidenden — Augenblick, und glauben ist, an dem Faktum festzuhalten, daß das aller menschlichen Vernunft Widerstreitende wirklich einmal geschehen ist. Selbst wenn man ausdrücklich den

---

1) Mit Kierkegaard (und Luther) übereinstimmend nähert sich die dialektische Theologie einer rein modalistischen Auffassung von Christi Person, indem man (genau wie Kierkegaard) alle Spekulation über das Wesen vom Verhältnis Christi zu Gott verbietet. Vgl. z. B. Barth, Wort Gottes, S. 155; Fr. Gogarten, Von Glauben und Offenbarung, S. 58.

2) „Die sog. ‚Heilsgeschichte' ist nur die fortlaufende Krisis aller Geschichte, nicht eine Geschichte in oder neben der Geschichte." Barth, Römerbrief, S. 32.

Anspruch erhebt, hiermit den Glauben in Uebereinstimmung mit Luthers Betonen der Offenbarung als erlösendes „für uns" bestimmt zu haben (Gogarten a. a. O. 57 f.), so kann man doch nicht leugnen, daß die Erkenntnis der Paradoxie der Offenbarung selbst, das Betonen der logischen Unsinnigkeit selbst hier einen ganz anderen Platz einnimmt, als es bei Luther der Fall ist. Hier ist im weit höheren Maße Kierkegaards Paradoxlehre als die reformatorische Einsicht Luthers der entscheidende Faktor — und es kann sich auch nicht anders verhalten, wenn die dialektische Christologie organisch in das System eingeführt werden könnte, dessen Grundvoraussetzung der absolute Qualitätsunterschied von Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch ist. Aber da auf diese Weise die Offenbarung auf einen isolierten Punkt begrenzt wird und ihr Inhalt primär als die Einheit zweier absolut wesensfremder Momente, Zeit und Ewigkeit, bestimmt wird, ist es unvermeidlich, daß sich auf einem Umwege ein intellektualistisches Moment in den Glaubensbegriff einschleicht und daß der ethisch-religiöse Gehalt der Offenbarung von einer metaphysischen Bestimmung, die im Verhältnis zu dem konkreten Glauben heterogen ist, verdrängt wird. Es ist in der Tat willkürlich, in *diesem* Christus nach Luthers Worten die Offenbarung von des „Vaters Herz und Gesinnung" zu sehen. „Glauben" wird in diesem Sinne überhaupt nicht Evangelium, sondern Gesetz, es bekommt den Charakter eines krampfhaften Festhaltens an einem unsinnigen metaphysischen Faktum. Die Offenbarung in Christus erhält hierdurch die Bedeutung eines unergründlichen Geheimnisses der Ewigkeit in der Zeit, aber es gibt keinen Weg, die Gewißheit zu erlangen, ob dieses transzendente Mysterium wirklich einen erlösenden göttlichen Inhalt verbirgt. Die Leere, die dem durch den absoluten Qualitätsunterschied bestimmten Gottesbilde anhaftet, kann daher nicht durch einen Hinweis auf Christus ausgefüllt werden. Und wenn man offen zugibt, daß Gott für den Menschen ein leeres Wort sein würde, wenn Gott nicht selbst „die Gottesleere des Menschentums" mit sich erfüllt hätte, wenn er sich nicht selbst als Mensch in einem rein objektiven historischen Faktum offenbart hätte [1]), so liegt hierin folglich ein gewiß vollkommen unbeabsich-

1) Fr. Gogarten, Die religiöse Entscheidung, S. 72 f.

tigtes, indirektes Zugeständnis, daß es eine positive Kenntnis von Gott nicht gibt, daß die Ewigkeit weiterhin das undurchdringliche Etwas ist, das freilich das Menschenleben zu einem Problem macht, aber ohne eine Lösung des Problems zu geben.

3. Für die dialektische Theologie ist es ein charakteristischer und entscheidender Gedanke, daß alles Menschliche unter dem „Gericht" steht. Dieser Gerichtsgedanke bedeutet, daß alles, was menschlich ist, von Sünde und Schuld beherrscht und angesteckt ist; deshalb soll sich der Mensch vor Gott als Staub und Asche und als vollkommen unwürdig fühlen. Das religiöse Motiv, das hinter diesem radikalen Gerichtsgedanken liegt, ist offenbar das Streben, jeden Gedanken an Verdienst mit der Wurzel auszurotten; es gibt, so behauptet man — und man bildet damit einen echt reformatorischen Gedanken weiter — kein menschliches Werk, auf das gestützt der Mensch sich vor Gott sicher fühlen oder sich seiner Erlösung vergewissern kann. Jedoch ist es viel weniger Luthers reformatorische Sündenauffassung als der Sündenbegriff in Brocken und Nachschrift, der sich in der dialektischen Theologie abspiegelt. So wie der Paradoxgedanke oder der absolute Qualitätsunterschied Kierkegaard zwang, einen Sündenbegriff zu konstruieren, nach dem die Sünde sachlich die gleiche Bedeutung wie die Zugehörigkeit zur Welt der Endlichkeit bekam, so stellt der bloße Transzendenzgedanke in seinem absoluten Gegensatz zum Endlichen, Relativen zuletzt auch in der dialektischen Theologie das „Gericht" über das Menschliche. Aber da das „Gericht" sich also nicht nur gegen die Verkehrtheit der natürlichen Lebens- oder Bewegungsrichtungen des Menschen, sondern zuletzt gegen das Menschliche, schon im Sinne des Endlichen und Begrenzten, richtet, so heißt das, daß die Sünde nicht rein inhaltlich-religiös, sondern abstrakt-metaphysisch bestimmt wird. Und wie Kierkegaard zu der Annahme getrieben wurde, daß die Offenbarung im radikalen Sinne von außen her kommt, daß dem natürlichen Menschen *jede* Relation zum Göttlichen abgeht, wodurch die psychologische Möglichkeit des Erlösungsprozesses in Frage gestellt wird, so ist aus dem Sündenbegriff der dialektischen Theologie schwer zu verstehen, wie das Ewige überhaupt für ein Wesen, das im absoluten Sinne etwas

anderes als das Ewige ist, Erlösung bedeuten kann. Wie angelegen sich auch diese theologische Richtung sein läßt, den biblischen Schöpfungsgedanken hervorzuheben, so läßt man mit anderen Worten doch außer acht, daß dies nicht nur einen Gegensatz zwischen dem Geschaffenen und dem Schöpfer bedeutet, sondern daß im Schöpfungsgedanken selbst auch der Gedanke liegt, daß der Mensch als Gottes Abbild geschaffen worden ist, und daß, wie dieses Abbild nun auch durch die Sünde entstellt sein mag, die göttliche Offenbarung dennoch immer einen psychologischen Anknüpfungspunkt — ein besonderes seelisches Korrelat hat; dem „göttlich Numinosen", um die Ausdrucksweise von R. Otto anzuwenden, muß immer irgendwie das „menschlich Numinose" entsprechen. Ohne diese Voraussetzung ist es willkürlich, im Glauben an das Göttliche das Freimachen von etwas dem Menschen Feindlichem und Fremdem oder das Realisieren seines wahren Ichs zu sehen [1]).

4. Die Konsequenzen, zu denen die dialektische Theologie in religiöser Hinsicht von der Kierkegaardschen Grundvoraussetzung aus gezwungen ist, sind hiermit summarisch angegeben worden. Die Darlegung hat gezeigt, daß die dialektische Theologie trotz ihres angegebenen noch unfertigen Charakters faktisch zu denselben Schlüssen gezwungen wird, wie sie Kierkegaard voll bewußt auf die Spitze getrieben hat. Diese Konsequenzen können in drei Punkte zusammengefaßt werden: 1. Der Gottesbegriff wird seines ethisch-religiösen Inhaltes beraubt und geht in einen leeren metaphysischen Begriff über; er wird, um Kierkegaards Worte anzuwenden, mit „dem prädikatlosen reinen Sein" oder womöglich zuletzt mit dem Begriff des Unendlichen, rein mathematisch im Gegensatz zum Endlichen gedacht, identisch. 2. Die Offen-

---

1) Ebensowenig kann der Glaube als die Verwirklichung der dem Menschen in der Schöpfung gegebenen ewigen Bestimmung festgelegt werden. Wenn der Mensch *nur* Sünde ist (und im umgekehrten Fall ist der absolute Qualitätsunterschied aufgehoben), ist dann überhaupt eine *Kontinuität* zwischen dem „ursprünglichen Menschen" und dem faktischen „empirischen" Menschen übrig? Aber es ist gerade der „empirische" Mensch, der sich für den Glauben entscheiden soll.

barung wird auf einen isolierten Punkt im Vergangenen begrenzt und primär als die Einheit von zwei absolut wesensgetrennten Momenten, die im Kampf gegen die Vernunft als objektives, historisches Faktum anerkannt werden sollen, bestimmt. Hierdurch wird der Glaube von einem „antiintellektualistischen Intellektualismus" geprägt, und das Glaubensobjekt erhält in innerer Uebereinstimmung mit dem Gottesbegriff einen irreligiösen, metaphysischen Charakter. 3. Die Sünde wird in der Art bestimmt, daß die Aneignung der Offenbarung als Erlösungsoffenbarung eine psychologische Unsinnigkeit wird; dazu kommt noch, daß das Wesen der Sünde überhaupt nicht persönlich religiös, sondern abstrakt metaphysisch — als die Zugehörigkeit zum Endlichen — hingestellt wird. Eine Prüfung der ethischen Konsequenzen, zu denen die dialektische Theologie kommen muß, wenn sie überhaupt ihre innere Einheitlichkeit bewahren will, führt zu einem ähnlichen Resultat. So wie bei Kierkegaard „das ethische Stadium" von dem paradox-religiösen Stadium verschlungen wurde und so wie die Hingebung an konkret ethische Aufgaben immer mehr von einer formalistischen asketischen Einübung eines absoluten Verhältnisses zum Absoluten verdrängt wurde, so wird auch die dialektische Theologie nicht vermeiden können, daß sie schließlich in denselben Individualismus und dieselbe negative Lebenseinstellung gerät, wie sie sich bei Kierkegaard so auf die Spitze getrieben und ausdrucksvoll äußerte[1]). Auf die sittliche Grundfrage: „Was sollen wir tun?" antwortet man allerdings am ehesten mit der Gegenfrage: „Denn was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen?" (Barth, ebenda 69), und damit deutet man an, daß das sittliche Leben als ein innerer organischer Zusammenhang mit dem persönlichen Gottesverhältnis aufgefaßt werden soll. Aber diese Anweisung bedeutet nur ein Verschieben der Frage auf einen anderen Punkt, so daß sie weiterhin ungelöst bleibt. Denn hält man an dem Gedanken an die absolute Transzendenz Gottes und dem Fehlen jeglicher Relation zwischen der Geschichte

1) Daß man selbst ausdrücklich die Lebensverneinung als Thema der Ethik ablehnt, ist eine Sache für sich, die diesen prinzipiellen Umstand nicht ändert. Vgl. z. B. Barth, Wort Gottes, S. 58.

und dem Menschenleben einerseits und der Ewigkeit andererseits fest, so folgt hieraus, daß die Aufgabe, dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen, in Wirklichkeit völlig über das Menschenmögliche geht. Aber dann ist es auch ein Widerspruch, irgendwelche Normen für das christliche Handeln aus dem Glauben oder dem Gottesverhältnis abzuleiten. Und wenn man auf dieselbe sittliche Grundfrage die konkrete Antwort gibt: „Tue Buße und liebe deinen Nächsten" (Gogarten, Entscheidung, 53, 84), so stellen sich unmittelbar zwei Fragen ein, zuerst die, wie denn diese Forderung selbstloser Liebe wirklich aus dem durch den absoluten Qualitätsunterschied bestimmten, leeren Gottesbilde hergeleitet werden kann, und dann die Frage, ob der Mensch, selbst wenn die genannte Forderung noch so fest steht, nur irgendeine Möglichkeit hat, eine solche Forderung zu erfüllen. Daß die Antwort auf die letzte Frage negativ ausfällt, ist klar, sobald man die Sätze, daß „des Menschen mögliche Liebe Eros ist", und daß der Mensch keinesfalls „Freiheit in Liebe und Liebe in Freiheit" realisieren *kann*, neben die Erklärung stellt, daß der neue Mensch, soweit man damit den Gedanken an eine neue sittliche Spontaneität verknüpft, „ein Fabelwesen und sonst nichts" ist[1]). Die Unmöglichkeit, über einen nur naturgebundenen Eros hinauszukommen, wird nicht durch den Glauben überwunden, da es für die dialektische Theologie von entscheidender Bedeutung ist, daß auch die Wiedergeburt keine neue Unmittelbarkeit enthält, sondern auch sie vollkommen „jenseits" aller menschlichen Erlebnismöglichkeiten ist — im umgekehrten Falle würde sie, sagt man, nicht *Gottes* Werk sein können. Dieser formell richtige Grundsatz zeigt *die verhängnisvolle Konsequenz von der Uebertragung des Kierkegaardschen absoluten Qualitätsunterschiedes auf das persönliche Gottesverhältnis.* In Wirklichkeit steht die dialektische Theologie in ethischer Hinsicht vor der Alternative, *entweder*

1) Barth, a. a. O. S. 145. Gogarten, Ethik der Güte oder Ethik der Gnade, ZThK 1923 S. 442. Betreffs der Ethik der dialektischen Theologie, die hier nur andeutungsweise behandelt werden kann, wird auf die in Frage kommenden Aufsätze von Gogarten und Georg Wünsch, Ethik des Zorns und Ethik der Gnade, ZThK 1923, S. 327 ff. 444 ff. verwiesen.

ihre innere Einheitlichkeit zu bewahren und auch auf diesem Gebiet die Idee von der absoluten Transzendenz Gottes durchzuführen; die Konsequenz ist die, die schon bei Kierkegaard vorliegt, nämlich, daß die Einübung des relativen Verhältnisses zu den relativen irdischen Aufgaben dazu verurteilt ist, nur ein abstraktes Ideal zu bleiben, und daß die ganze Kraft des Menschen von der Einübung des absoluten Verhältnisses zum Absoluten verbraucht wird. (Die zeitlichen Aufgaben bekommen nur als zufällige Linderung in dem qualvollen anstrengenden Gottesverhältnis ethische Berechtigung.) Oder aber die Ethik muß völlig unabhängig vom persönlichen Gottesverhältnis aufgebaut werden, und gewisse Aeußerungen verraten, daß man eher zur Wahl der letzteren Alternative geneigt ist. Das ist schließlich der Grund, weshalb, wie man ausdrücklich erklärt, die Ethik überhaupt nicht christlich gestaltet zu werden braucht und „die irdischen Aufgaben lediglich als irdische Aufgaben erfüllt werden sollen“ [1]). Aber wird hierdurch nicht den profanen Werten Gleichberechtigung neben dem Heiligen im selben Bewußtsein zuerkannt, durch das man die Souveränität des Heiligen verletzt und das Leben in zwei unvereinbare Hälften geteilt hat? Da Ethik und Religion prinzipiell auseinandergehen, und da der Glaube und das sittliche Handeln innerlich zu einem christlichen Ethos nicht vereint werden können, so geht es jedenfalls gegen die Grundvoraussetzung der dialektischen Theologie, daß Gott auch die Voraussetzung der Ethik sein soll. Dieser Umstand wird auch nicht dadurch, daß man das profane Handeln auf den Schöpfungsglauben bezieht und man darin einen Ausdruck für „die ewige Positivität der Schöpfung“ sehen will, geändert (Gog., S. 442). Denn damit wird in Wirklichkeit nur ein innerer Dualismus zwischen dem Glauben an Gott als den Schöpfer und dem Glauben an Gott als den Erlöser — in unversöhnlichem Gegensatz zur biblischen Offenbarung festgestellt, der man dennoch meint, allein Gerechtigkeit widerfahren zu lassen [2]).

1) Barth a. a. O. S. 149 f. Gogarten, Ethik der Güte, a. a. O. S. 442 f.

2) A. Messer knüpft an diese letztere Alternative an, wenn er in seiner Studie über Karl Barth dessen Ethik vom Standpunkt der idealistischen Ethik aus beurteilt und eine innere Verwandtschaft zwischen der Ethik

5. An dieser Stelle soll dargelegt werden, daß dem Zweifel betreffs der Anwendung des absoluten Qualitätsunterschiedes, der deutlich vorliegt, auch eine Reihe von Aeußerungen über Glaube und Offenbarung entsprechen, die dem Menschlichen eine gewisse positive Berechtigung zugestehen und die damit indirekt auch die göttliche Immanenz gleichzeitig mit ihrer Transzendenz anzuerkennen scheinen. Als Beispiel hierfür gelten die schon angeführten Aussagen über Gott als Weisheit, Gerechtigkeit, Gnade und Liebe, durch die eine positive Gotteskenntnis im Gegensatz zum Gedanken an die absolute Transzendenz Gottes unbedingt vorausgesetzt werden muß. In diesem Zusammenhang wird Gott nicht nur als mysterium tremendum, sondern gleichzeitig auch als das ewige Leben, durch das wir wirklich ein neues Leben leben, aufgefaßt. Dieses Leben hat sich in Christus offenbart, Christus, „der Weg, die Wahrheit und das Leben Gottes unter den Menschen, der Menschensohn, in welchem sich die Menschheit ihrer Unmittelbarkeit zu Gott bewußt wird. — Gott hat geredet in seinem Sohn, und wir sind nun Gottes Kinder" [1]). Hierbei wird ausdrücklich gesagt, daß Offenbarung als gleichbedeutend

---

Barths einerseits und der Kants und Fichtes andererseits findet: S. Kierkegaard und K. Barth, von A. Gemmer und A. Messer. Diese Schrift enthält nicht, wie der Titel vermuten läßt, einen durchgeführten Vergleich zwischen Kierkegaard und Barth, sondern zwei selbständige Studien über beide. Die Barthstudie Messers zeichnet sich durch die übliche Genauigkeit und Klarheit des Verfassers betreffs des Referates aus und gibt eine interessante Kritik vom oben angegebenen Standpunkt aus. Wie scheinbar willkürlich es auch sein mag, eine Richtung, die von der radikalen Unwürdigkeit des Menschen ausgeht, und einen Denker, dessen ganze Ethik von dem Gedanken an die menschliche Würde ausgeht, nebeneinanderzustellen, so ist dennoch faktisch ein bestimmter Kantscher Einschlag in der dialektischen Theologie. Besonders auffallend ist der Versuch, den kritischen Idealismus mit der Dialektik zu verbinden, bei E. Brunner in Die Mystik und das Wort, vgl. Horst Stephan, „Der neue Kampf um Schleiermacher", ZThK 1925, S. 160 ff. Vgl. indessen auch Brunners Replik, worin er erklärt, daß seine Anwendung der kritischen Philosophie nur propädeutische und zufällige Bedeutung hat (a. a. O. S. 266 ff.).

1) Z. B. Barth, Wort Gottes, S. 42; ders., Kirche und Theologie, Zw. d. Zeiten 1926, Heft 1 S. 35.

zu verstehen ist mit: „der in unserer Wirklichkeit spricht" und der mit uns handelt, und die Paradoxalität der Offenbarung nichts anderes als „das paradoxe Geschehen, daß Gott dem Sünder gnädig ist", bedeutet [1]). In Anbetracht derartiger Aeußerungen soll jedoch gesagt werden, daß sie entweder als zufällige Inkonsequenzen im Verhältnis zur Lehre vom absoluten Qualitätsunterschied zu betrachten sind, oder daß es sich hier um eine neue Linie im Denken der dialektischen Theologie, die sich zu der dialektischen Hauptlinie heterogen verhält, handelt. Im letzteren Falle würde man vielleicht mit Recht, so wie es bei Kierkegaard geschieht, eine religiöse Erfahrungslinie neben einer Paradoxlinie, die von ganz anderen Voraussetzungen als die erstere abhängt, unterscheiden. Selbstredend kann die dialektische Theologie nicht selbst das Vorhandensein eines derartigen prinzipiellen Dualismus in ihrem christlichen Denken erkennen, und ebensowenig kann sie von Kierkegaards Beispiel lernen, daß der konkrete christliche Glaube, wenn er seine eigene unmittelbare Sprache spricht, unfehlbar die Zwangsjacke, in die ihn eine vom absoluten Qualitätsunterschied bestimmte Paradoxlehre gesteckt hat, sprengt. Der Grundfehler in der Kierkegaard-Auslegung der dialektischen Theologie ist nämlich, daß man keinen Blick für den in Kierkegaards religiösem Denken durchgehenden Dualismus hat, sondern dieses Denken als ganz von der Paradoxlinie bestimmt betrachtet, die in dem Satze von dem absoluten Qualitätsunterschied von Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch wurzelt. Es ist ein prägnanter Ausdruck für diese Auffassung, wenn Kierkegaard und Luther als treffende Beispiele für die angeführt werden, die die Offenbarung nicht in dem suchten, was das Erlebnis umfassen konnte, sondern gerade in dem, „was jenseits von jedem Erlebnis und jeder Erlebnismöglichkeit war und ist", und wenn man auf den angenommenen Einwand, daß „diese erlebnisjenseitige Offenbarung" jedoch Erlebnisse als Folge gehabt hat, die Antwort gibt, daß auch die

1) Bultmann, Die Frage der „dialektischen Theologie". Ebda. 54, 51.

Folgen der Offenbarung „von Luther durchaus im Jenseits des Erlebnisses gesucht werden" — ein Satz, von dem man offenbar annimmt, daß er auch für Kierkegaard gilt. Wenn man Luther hier vorläufig beiseite läßt, so paßt die Charakteristik von Kierkegaard auf die Paradoxlinie in seinem Denken, aber darin liegt in Wahrheit auch der indirekte Beweis dafür, daß diese Gedankenlinie nicht der adäquate Ausdruck für den christlichen Glauben des Mannes ist, der für seine Person bekennen konnte, daß er sein Leben mit Gott in vertrauensvoller Innigkeit wie „ein Kind mit seinem Vater" gelebt hat, und der prinzipiell erklärt hat, daß der wahre Denker weder vom Subjektiven noch vom Objektiven verschlungen werden darf, sondern im höchsten Maße sub-objektiv sein soll[1]). Um so eigentümlicher ist es, daß man gerade Kierkegaard für „eine erlebnisjenseitige Offenbarung" in Anspruch nimmt, da das, was er selbst im „System" bekämpft, eben dessen falscher Ausgangspunkt ist — nämlich, daß die Objektivität (gerade in religiöser Hinsicht)[2]) höher als die Subjektivität stehen soll. Gerade im Gegensatz zu einer einseitigen Objektivität stellt er sein Subjektivitätsprinzip („Subjektivität ist die Wahrheit") auf und macht es zu seiner Hauptaufgabe, „Unruhe zur Innigkeit führend" zu wecken. So wie man Kierkegaard völlig mißversteht, wenn man dieses Subjektivitätsprinzip als übereinstimmend mit der Forderung von der Intensität der Stimmung, indem man jedes Offenbarungsobjekt wegläßt, auslegt, so mißversteht man ihn nicht minder gründlich — wenn auch in ganz entgegengesetzter Richtung —, wenn man behauptet, daß die Offenbarung laut Kierkegaard völlig „jenseits" der inneren Erfahrung oder des Erlebnisses wäre. Für Kierkegaard lag im Gegenteil der Ton am ehesten gerade auf der „Aneignung mit Innigkeit", d. h. gerade auf dem subjektiven Moment, weswegen er sich auch gegen den Vorwurf, daß er die objektive Seite des Glaubens außer acht ließe, zu verteidigen hatte.

1) Pap. I A 76, S. 60. Eft. Pap. 1849, S. 107 f.

2) Hiermit soll selbstverständlich nicht behauptet werden, daß die „Objektivität" in der Hegelschen Religionsphilosophie ohne weiteres dem „Objektiven" in der dialektischen Theologie gleichgestellt werden soll. Aber diese Differenz ist in diesem Zusammenhang gleichgültig.

Aber das Ideale ist für ihn, wie er einmal ausdrücklich erklärte, „eine Objektivität, die sich in einer entsprechenden Subjektivität befindet“; d. h. mit anderen Worten, daß das Christentum, das die absolute Offenbarung ist, Innigkeit ist[1]). Der Gedanke an den absoluten Qualitätsunterschied ist folglich bei weitem nicht der adäquate Ausdruck für den Glauben, in dem Kierkegaard lebte; dieser Gedanke ist im Gegenteil im Verhältnis zu Kierkegaards persönlichem Gottesverhältnis heterogen. Dieses Verhältnis kann in drei Punkten präzisiert werden. 1. Betreffs des Gottesbildes liegt der Ton nicht auf dem Abstand, sondern auf dem erlösenden „für mich“ in der Offenbarung Gottes. Für den Mann, der sein Leben in „des Kindes Vertraulichkeit mit Gott“ gelebt hat, ist Gott wahrlich nicht nur ein mysterium tremendum, sondern auch ein mysterium fascinosum. Der psychologische Ausdruck dieses inneren Erlebens von Gottes unveränderlicher Vaterliebe ist das Gefühl von Dankbarkeit, das der Grundzug in der persönlichen Frömmigkeit Kierkegaards ist und ihren so bedeutungsvollen Ausdruck in dem Satz findet, daß er kein christlicheres Gebet kennt als das, das er immer wieder und wieder betet: Gott möge nicht ermüden oder erzürnt darüber sein, daß er ihm unablässig für seine unbeschreibliche Güte dankt. Und wenn er in diesem Zusammenhang den Glauben als die im tiefsten Sinne aufgefaßte „Unmittelbarkeit nach der Reflexion“[2]) charakterisiert, so sagt er damit vom Glauben gerade das aus, was die dialektische Theologie verneint, nämlich daß der Glaube eine völlig neue Spontaneität enthält, eine persönliche Erfahrung des Göttlichen, das die Seele mit Frieden und Freude erfüllt. 2. Im Hinblick auf die historische Offenbarung wird die religiöse Erfahrungslinie am charakteristischsten durch den Gleichzeitigkeitsgedanken ausgedrückt. Die verschiedenen Bedeutungen, die dieser Gedanke bei Kierkegaard hat, können hier nicht voneinander ge-

1) Eft. Pap. 1849, S. 87, 445. S. V. VII, S. 180 f., 188.

2) Pap. VIII, I A 650, S. 296, 298. Vgl. S. V. XII, S. 558. — Betr. der prinzipiellen Verschiedenheit zwischen dem Subjektivitätsprinzip und dem Paradoxstandpunkt vgl. meine Schrift: Sören Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart, 1923, S. 18 ff. 86 ff.

trennt werden — die Feststellung genügt, daß die religiös gesehen entscheidende Bedeutung in dem Gedanken an die Autopsie des Glaubens liegt, d. h. in einer inneren Gleichzeitigkeit mit Christus als die zugleich vollendete und stets gegenwärtige Erlösungsoffenbarung. Das Interesse, das Kierkegaard durch den religiösen Gleichzeitigkeitsgedanken wahren will, ist insofern ganz dasselbe, wie es ein Wilhelm Herrmann durch seine Ausführung von dem inneren Leben Jesu und von Christus als anwesende Wirklichkeit, gewahrt hat. Aber während Herrmann den Gedanken abwies, daß der erhabene Erlöser Gegenstand des Erlebnisses des Gläubigen sein sollte — und in diesem Sinne sich der dialektischen Theologie näherte —, geht Kierkegaard im Gegenteil davon aus, daß der Gläubige die Anwesenheit des Erhabenen erfahren und mit ihm im Geiste verkehren kann und soll. Aus diesem Grunde steht nach ihm das Glaubensobjekt außerhalb der Geschichte und Christus wird ausdrücklich als eine im höchsten Maße „unhistorische Person" bestimmt (S. V. XII 60 f.). Gott hat nämlich noch immer durch Christus mit den Menschen zu tun, und nur in der Gleichzeitigkeit mit dem Erhabenen kann der gläubige Mensch wahrnehmen, daß er es ist, den Gott durch Christus von Sünde und Verzweiflung zu einem neuen Leben erlösen will. Gerade diese Gewißheit von dem „für mich" in Christi Erlösungswerk ist für Kierkegaard das Geheimnis in der „Autopsie des Glaubens", und sie ist die Erklärung dafür, daß er in der inneren Gleichzeitigkeit die absolute Bedingung für den Ursprung und das Leben des Christusglaubens sieht. 3. Die Bestimmung des natürlichen Wesens des Menschen, die Kierkegaard aus derselben religiösen Erfahrungslinie heraus gibt, drückt er in dem genial erdachten Begriff „Angst" aus, was dialektisch als „antipathische Sympathie oder sympathetische Antipathie" im Verhältnis zur Sünde bestimmt wird. Die Angst — so wie Kierkegaard diesen Begriff in Begriff der Angst und Krankheit zum Tode darstellt — umfaßt zwei ihrem Wesen nach entgegengesetzte Elemente; die Angst lockt gleichzeitig zur Sünde und ist eine Kraft, die von der Sünde abhält. Gerade mit diesem Begriff hat Kierkegaard versucht, das Numinose im Wesen des Menschen aus-

zudrücken. Da das Gottesbewußtsein immanent in der Angst ist, kann er die Angst für „eine Prophetie der menschlichen Vollkommenheit" erklären; sie drückt in einer Hinsicht das unauslöschliche Gottesbild im Innersten des Menschen aus (S. V. IV 334). Die Verkündigung von dem Erlebnis der Liebe Gottes und vom erhabenen Christus, so wie der Angstbegriff und die immer wiederkehrende Rede von der „Geistesmöglichkeit" des Menschen und die „Verwandtschaft" mit dem Göttlichen sind verschiedene Ausdrücke für eine einheitliche Linie, die im Grunde andersgeartet im Verhältnis zu dem Standpunkt ist, der sich aus dem Satz von dem absoluten Qualitätsunterschied von Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch herausgebildet hat.

Die Gegenüberstellung der dialektischen Theologie und dieser zwei ungleichen Linien im christlichen Denken Kierkegaards hat zweifache Bedeutung; einerseits bringt sie die Konsequenzen in religiöser und ethischer Hinsicht, die der Gedanke an den absoluten Qualitätsunterschied unerbittlich mit sich führt, zutage, und andererseits bringt sie ans Licht, auf welche Art der persönliche, christliche Glaube Kierkegaards — der Glaube, in dem er selbst lebte — die abstrakt-metaphysische Einstellung durchbrochen und sich selbständig rein persönlich-religiöse Ausdrucksformen geschaffen hat. Das bedeutet, daß der christliche Glaube Kierkegaards im Grunde keineswegs für die dialektische Theologie in Anspruch genommen werden kann, und daß Kierkegaard im Gegenteil ein Vertreter der Erfahrungs- oder Erlebnisreligion ist, deren Bekämpfung die Aufgabe der dialektischen Theologie ist.

(Nr. III folgt im 4. Heft.)

Das Problem der ethischen Wirklichkeit.

Eine Auseinandersetzung mit Eberhard Grisebach.

Von

Privatdozent Lic. Otto Piper in Göttingen.

Unter den sich ständig mehrenden Angriffen gegen die Vorherrschaft des Idealismus verdienen die von Eberhard Grisebach um deswillen besondere Beachtung, weil hier, wie mir scheint, zum ersten Male das Problem deutlich gesehen wird, mag die gebotene Lösung auch noch nicht in allen Einzelheiten befriedigen [1]).

Grisebach wirft dem Idealismus vor, daß er durch die unmittelbare Beziehung des Menschen auf den „Ursprung" — mag dieser nun Vernunft, Geist, Ich, Gott oder sonstwie heißen — dem Menschen eine ihm nicht zukommende und nie wirklich eingenommene Stellung in der Welt reklamiert. Idealismus in der üblichen Form ist also Selbstüberhebung und Selbstbetrug. Grisebach verfällt nun aber nicht in den Fehler, den Idealismus durch einen ebenso gearteten Realismus zu ersetzen. Wohl vertritt er einen pluralistischen Realismus, aber er begrenzt ihn — und ebenso jede andere Philosophie — durch eine kritisch-dialektische Betrachtungsweise.

Die von ihm vertretene dialektische Philosophie ist also kein System, sondern eine Methode; aber sie ist mehr als nur eine neue Form des Argumentierens: sie ist eine philosophische Gesamthaltung. Was sie sei, läßt sich darum am besten verdeutlichen durch eine kurze Inhaltsangabe seiner Schrift über die Grenzen des Erziehers.

---

1) Vgl.: Probleme der wirklichen Bildung, München 1923; Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung, Halle, Niemeyer 1924 (333 S. 8 M.); Der wahre und der wirkliche Staat, in Die Tat, 1925, S. 92 ff.

Ist überhaupt Erziehung, d. h. planmäßige Einwirkung eines Menschen auf den anderen möglich, die nicht nur im Aeußeren stecken bleibt, sondern das Wesen des anderen umgestaltet? Von Unterricht und Belehrung wie von einseitig-autoritativer Erziehung könnten jedenfalls solche Wirkungen nicht ausgehen. Man sei hier in einem grundlegenden Irrtum über die Grenzen des menschlichen Könnens befangen, wenn man sie für „wesentliches" Geschehen halte. Denn Menschen könnten nie direkt aufeinander wirken, weil dem die wesenhafte Fremdheit von Ich und Du im Wege stehe. Freilich sei wirkliche Wirkung aufeinander nicht ausgeschlossen; sie erfolge aber nur in der gemeinsamen Arbeit an einem Gegenstande. Indem das Ich hier den Widerspruch des Du aushalte, werde es wesenhaft verändert. Das Geheimnis aller echten Erziehung wie überhaupt jeder wirklichen Beziehung von Mensch zu Mensch liege hierin beschlossen: nur wenn jeder den Standpunkt des anderen als einen Anspruch hinnehme, der sich seinem menschlich begreiflichen Selbstbehauptungsdrange mit Recht entgegenstemme, könne wirklich etwas geschehen.

Von dieser Einsicht aus werden Gedanken, wie Erziehung durch Führer, Erziehung zu Charakter oder zur Persönlichkeit abgelehnt; sie entstammten einer Deutung des Vergangenen und erwarteten von einer einseitigen Beziehung Wesensveränderungen des Erzogenen. In der konkreten Wirklichkeit dagegen dürfe es nur eine Auseinandersetzung aller mit allen geben.

Echte Erziehung verlange also, daß der Erzieher den Zögling als gleichberechtigt betrachte, d. h. daß er ihn ernstnehme und ihn einführe in das gemeinsame Ringen um die Wirklichkeit. Eine spezielle Erziehung für ein bestimmtes Lebensgebiet könne deshalb die Schule ebensowenig geben, wie das Haus; wenn aber ein Mensch irgendwo gelernt habe, den Widerspruch des anderen auszuhalten, so habe er es für immer und für alle Fälle gelernt. Aber er könne es eben nicht lernen durch die Versenkung in die Geschichte und durch eine historische Bildung, sondern nur durch das Stehen in einem konkreten Wirklichkeitsbezug. Die ganze sog. humanistische Bildung stehe deshalb heute neben dem Leben, weil ihr durch ihren Historismus der unmittelbare Gegenwartsbezug unmöglich

gemacht worden sei. Von dem so gewonnenen Begriffe der pädagogischen Wirklichkeit wird überhaupt die gesamte heutige Kultur gerichtet. Sie sei unwirklich, denn sie sei entweder nur historisierende Weiterbildung des Ueberlieferten ohne Gegenwartsbezug oder aber sie sei Ausgeburt des Ichgeistes, der es unterlassen habe, den Widerspruch des Du aufzunehmen. Sie stamme aus dem „Schöpfertum“ des individuellen Geistes, aber sei eben deshalb — auch wenn dieser Geist eine Kollektivität ist — unfruchtbar. Repräsentierte das Ich die allgemeine Vernunft, so könnte es absolute Wahrheiten und Normen geben; da aber die Idee nur ein Reflexionsprodukt sei, müsse die wirkliche geistige Tätigkeit echt sokratisch beginnen mit dem Aufhören des Selbstvertrauens der Vernunft, mit dem Wagnis der Ungewißheit und mit dem Entschlusse, an Stelle des eindimensional-rationalen das mehrdimensional konkrete Denken zu setzen.

Die Bedeutung der von Grisebach vertretenen Philosophie liegt in der Neufassung des Wirklichkeitsbegriffes; denn dadurch wird es möglich, den ganzen Umkreis des Seienden in gleicher Weise ernst zu nehmen, während der Idealismus in der Existenz einer transsubjektiven Wirklichkeit eine unnötige Verdopplung der geistigen Inhalte sehen mußte und sie deshalb mit allen Mitteln zu eliminieren suchte, und während ihm die Mannigfaltigkeit der Individuen eine peinliche Verlegenheit bereitete, die zu beseitigen die oberste Aufgabe der praktischen Vernunft sein mußte.

Um zeigen zu können, worum es Grisebach eigentlich geht, muß man versuchen, seine Gedanken über die dialektische Philosophie — trotz seines Protestes — in systematischen Zusammenhang zu bringen: erst so wird der Ort deutlich, wo er steht. Freilich genügt das Wissen um seine geschichtlichen Zusammenhänge noch nicht, um ihn zu verstehen; das ist vielmehr nur möglich, wenn man, durch ihn belehrt, jene völlige Umdenkung vornimmt, die einen erst in den Stand setzt, zu ihm in einen Wirklichkeitsbezug zu kommen. Anderseits aber ist eine Auseinandersetzung mit Grisebach auf systematischer Grundlage berechtigt, denn er gibt ja selbst nicht nur die Behandlung eines Problemes nach dialektischer Methode, sondern zugleich auch eine Darstellung dieser Methode selbst.

Er gibt in seinen Werken mehr als nur eine kritische Pädagogik, es läßt sich vielmehr aus seinen Begründungen und Andeutungen die Grundlegung einer neuen wissenschaftlichen Disziplin gewinnen, die man als **kritische Praktik** bezeichnen kann. Sie behandelt die Fragen nach den transsubjektiven Bedingungen für die Möglichkeit wirklichen Handelns und nach seinen Grenzen.

Grisebachs systematischer Ausgangspunkt ist die Doppelheit im Wirklichkeitsbegriff, der eine Doppelheit möglicher menschlicher Verhaltungsweisen korrespondiert. Das Ich kann durch das Leben in eine **unmittelbare** Beziehung zu anderen konkreten Wirklichkeiten treten, es kann aber auch in der **Reflexion** zu Gegenständen Stellung nehmen. Die Beziehungsgegenstände sind aber bei beiden Verhaltungsweisen fundamental voneinander verschieden. In der Reflexion hat man eine durch Gesetze und Begriffe geordnete Wirklichkeit, in dem Leben ist der Lebensraum und der Lebenswille des Subjekts überall beschränkt durch die Fremdheit des Objekts und durch dessen Ansprüche. Beide Verhaltungsweisen sind gleicherweise möglich; aber dem Leben gebührt der Primat. Denn es kann zur Not ein Leben ohne Reflexion geben, nie aber Reflexion ohne Leben. Deshalb hat auch der Wirklichkeitsbegriff der Reflexion keine konstitutive Bedeutung für das Leben: er ist nur eine nachträgliche Deutung des Gewesenen und ein Versuch, die Wirklichkeit vor der Vernunft zu rechtfertigen.

Hätte die Vernunft den Primat, so könnte bei der wunderbaren Korrespondenz zwischen der Ordnung ihrer Wirklichkeit und der Funktion der Vernunft der Gedanke aufkommen, Subjekt und Wirklichkeit wären nur zwei Seiten des einen gemeinsamen „Ursprungs". Ist dagegen die widerspruchsvolle Welt mit ihrem Gegensatze aller gegen alle das Primäre, so kann eine direkte Beziehung weder des Subjektes noch der Wirklichkeit auf den Ursprung statthaben. Daß das Subjekt nicht direkt am Ursprung teilhaben kann, geht hervor aus seiner Unfähigkeit, die Gegensätzlichkeit zum Objekt jemals aufzuheben; daß andererseits ein gemeinsamer Ursprung dasein muß, beweist der Umstand, daß kein Einzelner die übrige Wirklichkeit vernichten kann. Das Subjekt kann nur dann leben, wenn auch die übrige Wirklichkeit lebt. Isoliert von ihr, ist es selbst

auch zum Tode verurteilt. In dem Zusammenleben mit den anderen kommt also indirekt die gemeinsame Bezogenheit auf den Ursprung zum Ausdruck.

Wo diese Ursprungsbezogenheit bewußt anerkannt wird, d. h. wo Religion ist, wird deshalb die Aufgabe des Lebens darin gesehen, freiwillig den Gegensatz der anderen, in dem man dauernd lebt, auszuhalten. Das hat aber eine wichtige Konsequenz für den Wahrheitsbegriff: hat kein Mensch eine direkte Beziehung zum Ursprung, so kann niemand absolute Werte und Normen für sich in Anspruch nehmen oder absolute Wahrheiten vertreten. Die Wahrheit ist vielmehr immer Relation, sie besteht immer nur in der Beziehung zwischen Ich und Du, die in lebendiger Auseinandersetzung begriffen sind. Aber diese Relativierung der Wahrheit hat keinen Relativismus im Gefolge. Keine Wahrheit kann allerdings objektive Prinzipien haben, auf die sie sich stützt: sie hat immer nur die geschichtlichen Voraussetzungen des bisherigen Erkenntnisbesitzes des Ich und der widersprechenden Behauptung des Du. Aus der Auseinandersetzung von Ich und Du entsteht eine neue Wahrheit, die auch gilt, aber die doch gleichwohl dazu bestimmt ist, in den allgemeinen dialektischen Prozeß hineingezogen zu werden. Es gibt also in der dialektischen Philosophie sehr wohl Erkenntnis und Wahrheit; man verzichtet nur auf die Behauptung, sie seien unangreifbar. Die Wahrheit kommt nie zu einem Ende, weil sie immer von neuem im dialektischen Prozeß erzeugt werden muß.

Man darf Grisebach freilich nicht so mißverstehen, als sei die religiöse Grundeinsicht für ihn die rationale Grundlage für die Begründung der Forderung, den anderen auszuhalten. Mit einem gewissen Rechte lehnt es Grisebach vielmehr ab, seine Voraussetzungen zu erörtern, denn dem Leser wäre damit gar nicht gedient. Die Religion gibt dem Philosophen lediglich die Kraft, den Widerspruch der anderen auszuhalten, weil er im Hinblick auf den gemeinsamen Ursprung Ehrfurcht und Bescheidung gelernt hat. Aber die Forderung des Aushaltens ist das transzendentale Gesetz alles Lebens, und damit auch allen Wahrheitsstrebens. Wie Leben sich nur in der Wechselwirkung der Menschen erhalten kann, so auch wahre Erkenntnis nur in der Erkenntnisgemeinschaft, in der der

Standpunkt des anderen gerade wegen seiner Unvereinbarkeit mit dem eigenen voll ernst genommen wird. Der Mensch kann jederzeit aus dieser Lebensgemeinschaft heraustreten, und er tut es oft genug; aber er spürt die Folgen am eigenen Leibe. Umgekehrt kann er das Recht der Forderung, den Widerspruch des anderen auszuhalten, nicht abstrakt verstehen, sondern nur dann, wenn er die Forderung erfüllt. In ihrem Vollzuge geht ihm ihre Notwendigkeit auf.

Dieser Wahrheitsbegriff und seine Konsequenzen werden von Grisebach nun auch auf die Religion übertragen. Der Philosoph kann nicht zugeben, daß irgendeine Religion für sich unmittelbare Beziehung zum Ursprung beanspruche, und demnach kann er auch von seiten keiner Religion einen Anspruch auf absoluten Wahrheitsbesitz gelten lassen. Die positiven Religionen sind ihm nur Reflexionsprodukte: im Grunde gibt es nur eine Religion, eben die der Ehrfurcht vor dem nie gegebenen und nie gebbaren Ursprunge, die sich nicht im Kultus, sondern im ganz nüchternen Aushalten des Widerspruches in jeder Lebenslage äußert.

So sehr wir im wesentlichen mit Grisebach übereinstimmen, so notwendig erscheint uns die Kritik einiger seiner Ausführungen im Interesse einer Weiterentwicklung seiner so überaus wertvollen und fruchtbaren Einsichten; und gerade der Religionsbegriff eignet sich als Einsatzpunkt für die Kritik, weil in ihm alle bedeutenderen Irrtümer und Unstimmigkeiten verschlungen liegen. Grisebach stimmt mit dem sonst so heftig bekämpften Idealismus überein in der Gleichsetzung des „Ursprunges" mit Gott. Aber der der Vernunft erreichbare Ursprung — sei er auch nur im Reflex erreichbar — ist eben nicht Gott und eignet sich nicht zum Gegenstande der Religion. Er ist mit jenem verwandt, weil er gleich ihm vernunfttranszendent ist, aber das ist eine rein formale und keine inhaltliche Verwandtschaft. Als Gegenstand der Religion kommt nur eine solche transzendente Wirklichkeit in Betracht, die dem Menschen sein Heil garantiert, und das ist ein Tatbestand, den die Vernunft nie von sich aus erschließen kann, sondern der dem Menschen nur durch Offenbarung zugänglich werden kann, d. h. da, wo der Gegenstand der Religion sich selbst als heilhaft zu

erkennen gibt. (Vgl. die näheren Ausführungen dieses Problems in des Verf. Schrift: Weltliches Christentum, Tübingen 1924, S. 9 ff.) Nur so kann die Religion mehr geben als Kraft im Leben: nämlich auch unbedingte Gewißheit von der Sinnhaftigkeit meines Lebens und festen Trost im Sterben. Religion setzt also gerade voraus, daß es Unmittelbarkeit der Beziehung von Gott zu den Menschen gebe, und daß der Mensch ein unerschütterliches Wissen um die Offenbarung Gottes haben könne. Man kann die Berechtigung solches religiösen Glaubens von seiten der Philosophie bestreiten und kann versuchen, sich ein Leben auszudenken, das ohne die sichere Grundlage der Religion gelebt wird. Will man aber die Religion gelten lassen, weil man in ihr steht und sie nicht willkürlich wieder preisgeben kann, so muß man auch dem Wirklichkeitsbegriff und der Wahrheitsgewißheit der Religion in seinen Untersuchungen Rechnung tragen.

Was Grisebach vom Ursprung und von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit sagt, stimmt, und ebenso das, was er über die daraus resultierende Notwendigkeit sagt, den Widerspruch des anderen auszuhalten. Dazu bedarf es aber gar keiner Beziehung auf Gott. Weil ich die Wahrheit will, setze ich mich mit den anderen auseinander, weil ich leben will, lasse ich auch den anderen leben. Der Ursprung, auf den sich die Widersprüche der konkreten Wirklichkeit beziehen, ist die Welt, und nicht Gott, und die „Emanenz des Ursprunges" ist das dauernde Hervorgehen der Einzelheiten aus der Totalität der Welt, nicht aber die Schöpfung. Gewiß bestehen hier formale Analogien, aber eben nicht mehr. Im Grunde weiß das Grisebach auch, denn er redet ausdrücklich davon, daß der Philosoph nicht in die religiöse Sphäre eindringen dürfe. Aber man sieht andererseits nicht ein, was Religion nach seiner Definition noch für ein Daseinsrecht hat, wo alles wirkliche Handeln aus Religion erfolgt und Religion sich nur als solches Handeln äußern soll. Und was hätte bei der Gleichsetzung Gott-Ursprung die Theologie noch Eigenes zu sagen? Denn das Eintreten in die Verantwortung, das Grisebach von ihr fordert, wird ja von aller menschlichen Tätigkeit verlangt. Dieser rein formale Bezug auf die Religion könnte ihr doch noch kein selbständiges Daseinsrecht verschaffen.

Aber nur der Philosoph hat primär vom Ursprung zu reden, der Theologe dagegen von Gott. Beide haben also verschiedene Gegenstände. Beide Betrachtungsweisen sind notwendig, aber beide stehen sie unvereinbar nebeneinander. Die Aussagen des Theologen müssen dem Philosophen ein Aergernis sein, weil sie in seinen Augen Grenzüberschreitungen darstellen; der Theologe wird umgekehrt nicht verstehen können, wie der Philosoph ohne Berücksichtigung der Gotteswirklichkeit philosophieren will. Der Philosoph wird die theologischen Aussagen im unerlaubten Sinne paradox finden; der Theologe umgekehrt wird auch da, wo er seiner Aussage eine paradoxe Form gibt, sie eindeutig meinen.

Diese Einwände gelten auch da, wo der Gegenstand der Religion gar nicht der Gott des Evangeliums ist: auch da z. B. wo die Welt als heilhaft angesehen wird. Auch hier nämlich hat es die Philosophie mit der reflektierten Existenz der Welt als Ursprung zu tun, die Religion dagegen mit ihrer unmittelbaren Gegebenheit als Heil des Subjektes. Philosophie wie Religion entstehen in der Verzweiflung des Subjektes, aber die Verzweiflung der Philosophie ist die, welche sich an der Unmöglichkeit entzündet, vom Ich aus sich in der Welt zurechtzufinden, und sie wird in der Wechselwirkung mit dem Du überwunden. Die Verzweiflung der Religion ist die des Ich über die Sinnlosigkeit seiner eigenen Existenz, sie verschwindet in der unmittelbaren Berührung durch Gott in Wiedergeburt und Sakrament, und in der unmittelbaren Beziehung des Ich zu Gott im Gebet. Die Verzweiflung der Philosophie — auch die existenzielle, nicht nur die reflektierte — wird immer nur dialektisch überwunden, und daher niemals wirklich; die Ueberwindung ist immer nur in actu und schützt nicht vor neuer Ungewißheit und Verzweiflung; die Verzweiflung der Religion wird durch die Offenbarung des Heils ein für alle Male ausgelöscht.

Natürlich tritt die Religion als ein Phänomen der Wirklichkeit auch in deren Dialektik ein, aber das ist dann eine rein formale und keine inhaltliche Dialektik. Alle Aussagen über die Tatbestände des Glaubens bedürfen des Eintretens in den Widerspruch, daher ist keine ein für alle Male gültige theologische Aussage möglich. Das Dogma im katholischen Sinne ist eine menschliche Anmaßung.

Alle Theologie bleibt an den Widerspruch der verschiedenen Theologen gebunden, und jede Religion wird mit Notwendigkeit sich in ihren Betätigungsweisen differenzieren. Aber das bedeutet nun, im Unterschiede zur Philosophie, nicht, daß jede Aussage über einen Gegenstand der Religion durch den Theologen auch ernst genommen werden müßte, es kann auch nicht jede religiöse Lebensäußerung von der Kirche toleriert werden, selbst wenn die Reinheit und Intensität ihres religiösen Gehaltes nicht bestritten werden kann. Die Beziehung auf die Offenbarung der eigenen Kirche zieht hier der Theologie feste Grenzen. Die Religion kann nämlich nicht davon abgehen, daß der Mensch im Glauben an den Gott der Offenbarung eine unmittelbare Beziehung zu ihm hat. Dieser Glaube wird sich manifestieren in Handlungen oder in Vorstellungen. Diese Akte sind nun gleichzeitig als Akte des von Gott ergriffenen Subjekts, wirkliche Beziehung zum transzendenten Gegenstande der Religion, und doch, als menschliche Akte, Teile der konkreten Wirklichkeit, und somit deren Dialektik unterworfen. Während also das Ich als Subjekt der „pädagogischen" Wirklichkeit bereit sein muß, seine Wahrheiten auf Grund des Widerspruches des Du preiszugeben, kann es nicht umhin, an seiner Glaubenswahrheit festzuhalten. Es kann nicht einmal in eine formale dialektische Auseinandersetzung mit dem Du über die Richtigkeit seiner Vorstellungen und Handlungen eintreten, es sei denn, daß es Gewißheit hätte, das Du meine denselben Gegenstand wie das Ich.

Grisebach übersieht das eigentliche Problem der Offenbarung, weil er vom Begriffe der Verborgenheit Gottes ausgeht. Aber die Verborgenheit Gottes hat eine andere Bedeutung als die Unerkennbarkeit des Ursprungs. Während die Unerkennbarkeit des Ursprungs ein wesentliches Moment an der konkreten Wirklichkeit ist und in jedem wesentlichen Akte in indirektem Bezuge immer mit berücksichtigt wird, ist die Verborgenheit Gottes nur ein akzidentielles Moment am Gegenstand der Religion, und nur in der Reflexion auf ihn wird sie erfaßt. In jeder konkreten Wirklichkeitsbeziehung ist der Ursprung das nie gebbare und doch immer Mitgesetzte. In der Religion ist es dagegen umgekehrt: jeder Akt bezieht sich hier auf den durch Offenbarung gegebenen Gott. In der Offen-

barung ist allerdings Gott niemals in der Totalität seines Soseins gegeben, sondern nur mit der „weltzugewandten“ Seite seines Wesens. Aber während die Unerkennbarkeit des Ursprungs für das Subjekt dauernder Grund der Beunruhigung ist, weil dadurch die Einzelheiten der konkreten Wirklichkeit niemals ihren eigentlichen Zusammenhang kennen lassen, ist die Offenbarung, trotz des fragmentarischen Charakters ihrer Inhalte, für das Ich beruhigend und beseligend, weil sie diejenigen Momente an Gott zu erkennen gibt, auf denen das Heil des Subjektes ruht. Während also der Mensch gerade erst durch das Wissen um den Ursprung in die Verzweiflung und die Unruhe gestürzt wird, die das Tier und das Kind nicht kennen, wird er durch das Wissen um die Offenbarung aus der religiösen Verzweiflung erlöst.

In der neueren Theologie (z. B. bei Barth und bei Gogarten, der viel mit Grisebach zusammengearbeitet hat) begegnet allerdings auch die Kategorie des Ursprungs. Aber sie hat hier lediglich formale, keine gegenständliche Bedeutung. Im Gottesbegriff des Monotheismus ist eine methodische Spannung dadurch enthalten, daß Gott, wenn er sich offenbart, ein Gegenstand neben anderen Erkenntnisgegenständen wird, während er seinem Wesen nach als der Einzige die gesamte Wirklichkeit umfassen soll. Es liegt daher nahe, in der wissenschaftlichen Reflexion auf die Offenbarung d. h. in der Theologie, auch auf Gott die Kategorie des Ursprungs zu übertragen. Aber den Gegenstand der Theologie bildet eben nicht der Ursprung, sondern der offenbarte Gott, und diese Vernunftkategorie dient nur als Regulativ der Darstellung. Niemals aber ist die Realität, die der Philosoph mit Ursprung bezeichnet, identisch mit dem, was in der Theologie darunter verstanden werden darf. Denn der Philosoph weiß gar nicht, ob dem transzendentalen Einheitspunkte des Denkens, den der Ursprung darstellt, eine Realität korrespondiert und welcher Art sie ist; er kann von ihr nur reden, und auch das nur indirekt. Der Theologe dagegen weiß, daß der Ursprung, von dem er redet, ein Moment an dem einzigen Gotte ist, dessen Realität ihm die Offenbarung garantiert, und zu dem er durch den Glauben in unmittelbarer Beziehung steht.

Grisebachs Gleichsetzung der Begriffe Ursprung und Gott hat

nun bei ihm eine Unklarheit im Begriffe der Wirklichkeit zur Folge. Unter Wirklichkeit versteht er nämlich bald im Unterschiede von der bloßen „unwirklichen" Reflexion das konkrete Leben und Geschehen, bald aber auch im Unterschiede vom bloßen „unwesentlichen" Geschehen das „wesentliche" Sein, die „wesentliche" Wirklichkeit. Mit Wirklichkeit hat man es nach Grisebach offenbar da zu tun, wo etwas geschieht oder gewirkt wird; und da die Reflexion nur im Vergangenen lebt, das sie nur im Bewußtsein noch einmal aufblühen läßt, schafft sie keine Wirklichkeit. Aber nun ist doch auch die Reflexion als Tätigkeit des Subjektes ein Tun, das als solches auch Folgen in der Welt hat. Ebenso finden, um an ein von Grisebach selbst gebrauchtes Beispiel anzuknüpfen, in einer Familie doch dauernd reale Beziehungen zwischen den einzelnen Familienangehörigen statt. Das ist ja gerade das Wertvolle an seinem Wirklichkeitsbegriff, daß er die dauernde Wechselwirkung allen Seins zueinander als konstitutives Element mit aufgenommen hat. Wenn also dieses Prinzip, da es in allem Sein sich findet, noch nicht geeignet ist, zum Kriterium des wesentlichen Seins zu dienen, woran soll dieses dann erkannt werden?

Die Unterscheidung eines wesentlichen und eines unwesentlichen Seins stammt aus dem platonischen Idealismus und meint dort ursprungsbezogenes bzw. nichtursprungbezogenes Sein. Nach Grisebach ist eine Beziehung auf den Ursprung überhaupt nicht direkt möglich; nur in jener indirekten Beziehung des Aushaltens fremden Widerspruches soll sie realisierbar sein. Verstehe ich Grisebach recht, so würde nach ihm wesentliches Sein nicht schon konstituiert durch Gegensatz und Aushalten des sich daraus ergebenden Widerspruches, sondern erst dadurch, daß der Widerspruch des anderen wirklich anerkannt und berücksichtigt wird. In der unwesentlichen Wirklichkeit ist es das Subjekt, das bestimmt, wie weit es sich nach dem anderen richten will, in der wesentlichen Wirklichkeit dagegen ist es der andere, der durch seinen Anspruch das Begehren und Meinen des Subjektes eindämmt. Es handelt sich also bei der Unterscheidung der beiden Wirklichkeiten nicht nur um Richtungsunterschiede des Aktes, sondern auch um Wertunterschiede der Seinsweisen. Denn allein der wesentlichen Wirk-

lichkeit wird zugestanden, daß in ihr etwas erzeugt werden kann. Die Ichdialektik dagegen bleibt immer nur formal, bildet nur Bestehendes um. Die wesentliche Wirklichkeit in diesem Sinne kann es also nur unter Menschen geben. Denn sie allein sind in der Lage, den Anspruch des anderen zu erkennen und anzuerkennen. In der Natur ist es das natürliche Kräfteverhältnis, durch das bestimmt wird, wieweit der Einzelne im Widerstreite aller sich ausdehnen kann. Grisebach nennt den Wirklichkeitsbereich des Anerkennens deshalb mit Recht „ethische" oder „pädagogische" Wirklichkeit.

Aber nun schafft offenbar nicht jedes Anerkennen des anderen schon wesentliche Wirklichkeit. Der Gutmütige, der alle Welt gewähren läßt, verzichtet nur darauf, seinen eigenen Anspruch geltend zu machen; aber er nimmt den Anspruch der anderen auch nicht ernst. Ihm ist es im Grunde gleich, was der andere will; er gibt nach, weil das für ihn das Bequemste ist. Anerkennen heißt offenbar mehr als Nichtwidersprechen. Anerkennung erfolgt, wenn man das, was der andere meint, als etwas Ernstliches ansieht und sich wirklich mit ihm auseinandersetzt. Aber schafft nun jede echte Auseinandersetzung schon wesentliche Wirklichkeit oder bedarf die Auseinandersetzung dazu noch eines weiteren regulativen Prinzips?

Vermutlich würde Grisebach schon diese Frage ablehnen, weil sie aus der Reflexion stamme. So oft man überhaupt einen anderen ernst nehme, geschehe etwas Wesentliches. Auch im fremden Irrtum stecke ein Wirklichkeitsbezug, den wir aufnehmen könnten, auch dem fremden Unrecht liege ein von uns vernachlässigter Rechtsanspruch zugrunde. Trotzdem kann diese Antwort nicht befriedigen. Denn es ist ja doch das Unheil der „Reflexionskultur", das auch hier jeder die „Wahrheitskeime" des anderen dialektisch aufnahm und daran herumschnitzte, freilich aber eben dadurch sie am Aufgehen hinderte. Man nimmt sich doch auch in der Wissenschaft im allgemeinen sehr ernst, und doch gibt es hier sehr viel wesenloses Gerede. Soll also die ernstliche Anerkennung des fremden Anspruches zu einer wesentlichen Wirklichkeit führen, so muß offenbar ein regulatives Prinzip des Anerkennens zur Verfügung stehen. Denn das Ernstnehmen des anderen ist offenbar ganz verschiedener Art, je nachdem ich aus seinem Irrtum zu lernen suche, welche Me-

thoden man nicht benutzen darf, oder ob ich aus seiner von mir als wahr anerkannten Einsicht zu lernen suche, wo die Wahrheit über den Gegenstand zu finden ist. Es ist ein Unterschied, ob ich einem Menschen helfe, über ein Unrecht hinweg zum Guten zu kommen, oder ob ich, wie im Zivilprozesse, zu einem Ausgleich zwischen seinem und meinem, beiderseits relativ berechtigten, Anspruch zu kommen suche.

Die regulierende Funktion in der gegenseitigen Anerkennung können offenbar nur die Ideen übernehmen. Nur da also findet ein wesentliches Geschehen statt, wo der Mensch den Widerspruch des anderen unter der Leitung von Ideen aushält. Da nun Grisebach, aus Furcht in den idealistischen Wirklichkeitsbegriff zu verfallen, nicht genügend zwischen dem konkreten Sein und der wesentlichen Wirklichkeit scheidet, ist auch sein Begriff der Idee mit einer Unklarheit behaftet. Er achtet im allgemeinen mehr auf den psychologischen als auf den Geltungsanspruch der Ideen; so scheinen sie ihm Ausdruck menschlich-subjektiver Wünsche, die in notwendiger Konkurrenz stehen zu den Ansprüchen der Natur, und die deshalb auch gehalten sind, den Widerspruch auszuhalten. Absolute Ideen und Normen könne es im wesentlichen Leben nicht geben, sondern nur relative konkrete Güter.

Nun kann das wesentliche Geschehen immer nur in der konkreten Wirklichkeit stattfinden; es untersteht also dem Grundsatz von der durchgehenden Antithetik des Seins. Es kann also allerdings auch im wesentlichen Leben keine Güter geben, die einen absoluten Geltungsanspruch erheben könnten. Der konkrete Staat, in dem wir leben, kann auch als „wirklicher" Staat niemals die Sphäre der Ehe oder der Freundschaft für sich beanspruchen oder ihnen ihr ideelles Gesetz vorschreiben. Und allerdings ist auch das beste Gesetz jederzeit noch der Veränderung zu unterwerfen, sobald es der konkreten Situation oder dem Rechtsempfinden der Rechtsgemeinschaft nicht mehr entspricht.

Aber daß diese Güter überhaupt eine Geltung haben, und zwar eine objektive, d. h. eine vom jeweiligen Zustande, Empfinden und Begehren des Subjektes unabhängige Geltung, das verdanken sie ihrer direkten Bezogenheit auf die Idee. Der Geltungsanspruch

des Staates ist zwar an Umfang begrenzt durch seine Zugehörigkeit zum konkreten Sein; aber die Unbedingtheit des Geltungsanspruches wird dadurch nicht erschüttert. Man hat als Staatsbürger zwar Recht und Pflicht, den bestehenden Staat zu kritisieren, aber man hat, was auch Grisebach zugibt, kein Recht, ihm den Gehorsam zu verweigern — Fälle ausgenommen, wo ihm ein höheres Recht entgegensteht, und auch hier noch in Anerkennung der Berechtigung seiner Strafe. Die Bezogenheit auf eine Idee also ist es, die über die Berechtigung oder Nichtberechtigung eines erhobenen Widerspruches entscheidet.

Die Beziehung auf absolut gültige Ideen ist notwendig, weil sie allein dem Menschen die Möglichkeit der Entscheidung gibt. Ohne Entscheidung aber kein wesentliches Leben. Dem Menschen wird zugemutet, fremden Anspruch anzuerkennen. Ueberall tritt dauernd fremder Anspruch an das Ich heran. Wollte es allen aushalten, so wäre es ein willenloses Werkzeug seiner Umgebung; es bliebe zwar im Konkreten, aber es geschähe nichts. Das Ich muß sich also entscheiden, wann und welchen fremden Anspruch es anerkennen darf, ohne aufzuhören, Mensch zu sein. Wollte es aus eigenem Empfinden bestimmen, welcher Anspruch zu gelten habe, so könnte nichts Wesentliches geschehen, denn es bliebe in der Isolierung. Wollte es allein dem Du überlassen, den Umfang seines Anspruchs zu begründen, so hörte das Ich auf, Person zu sein. Der Ausgleich zwischen dem eigenen Standpunkte und dem des Du kann auch nicht rein mechanisch geschaffen werden; es ist weder ein Grund einzusehen, weshalb Recht oder Wahrheit in der „goldenen Mitte" liegen sollten, noch ist es bei der antithetischen Struktur der Wirklichkeit in den meisten Fällen überhaupt möglich, einen solchen mechanischen Ausgleich herzustellen. Wenn z. B. ein Teil des Volkes die Monarchie will und der andere die Republik, so kann der Ausgleich nicht in einem „sozialen Kaisertum" oder in einer Republik mit einem absoluten Präsidenten gefunden werden. Gemeinschaft ist nun einmal nicht möglich ohne Führung und Vorherrschaft.

Aus dieser Situation, in der ein mechanischer Ausgleich unmöglich ist, entspringt die Idee als unbedingt gültige Vernunftform

Die Idee ist die gemeinsame Grundlage, auf der die Auseinandersetzung zwischen Ich und Du möglich ist, weil sie das gemeinsame Regulativ ihrer Vernunftakte ist. Stünden Ich und Du in ihrer Fremdheit absolut beziehungslos nebeneinander, so wäre eine Verständigung zwischen ihnen, auch nur in einer dialektischen Aussprache, unmöglich. Nun besteht ja aber gerade das Wesen der Wirklichkeit darin, daß Beziehung der Getrennten, in und durch den Gegensatz hindurch, stattfindet. Die Gemeinsamkeit zwischen Ich und Du, die so möglich ist, kann nicht nur auf der verbindenden Zeit beruhen, denn die Zeit dürfte kaum ausreichen als Band der Einzelheiten des konkreten Seins, geschweige denn des wesentlichen. Aber auch der Gegenstand kann diese Rolle nicht übernehmen, wenigstens solange unter ihm das konkrete Ding verstanden wird, um das die Auseinandersetzung zwischen Ich und Du stattfindet. Die Beziehung auf einen Gegenstand ist eben dann erst gemeinsam, wenn man wirklich mit Hilfe der Idee den Gegenstand erfaßt. Ein Naturforscher, der eine Frucht wissenschaftlich betrachtet, und ein Knabe, der sie essen will, haben zwar in concreto einen gemeinsamen Gegenstand, aber keine gemeinsame Basis, um einen Ausgleich zwischen ihrem verschiedenartigen Vorhaben herzustellen.

Nun haben wir eine Idee niemals „rein"; wir haben sie immer nur als Regulativ einer Vorstellung oder eines Denkaktes. Wir können sie uns also auch nur vergegenwärtigen in ihrer Erfülltheit durch eine konkrete Vorstellung, durch einen Gedanken oder durch ein Kulturgut. Nun hat die durchgehende Individuation der Welt weiter zur Folge, daß die Erfüllung der Idee mit einem konkreten Inhalte von jedem Menschen in anderer Weise vorgenommen wird. Was z. B. zwei Ehegatten aneinander bindet, ist der Wille zur Ehe; aber jeder von beiden hat eine andere Auffassung von der Ehe. Die Aufgabe einer „wirklichen" Ehe besteht also darin, daß, wie es auch Grisebach sieht, jeder den anderen in seiner Auffassung der Ehe zu verstehen sucht und seine eigene Auffassung dementsprechend modifiziert. Der Gehorsam gegen die Forderung der Idee ist also nicht ein Kompromiß zwischen der Forderung der Idee und den Forderungen des Alltages, sondern hier z. B. eine solche Erfüllung der eigenen Idee der Ehe mit dem Inhalte der Idee des anderen, daß die Ehe als

eine konkrete Einrichtung, die zwischen beiden Gatten besteht, erhalten bleibt. Alles wesentliche Geschehen geht also so vor sich, daß auf der Basis einer gemeinsamen Idee eine Auseinandersetzung stattfindet, bei der jeder dem Standpunkte des anderen Rechnung trägt. Alles wesentliche Geschehen führt so zu einem Ausgleich der Standpunkte, einem Ausgleich, der freilich immer neu geschaffen werden muß, weil immer wieder neue Individuation erfolgt. Erst auf Grund dieses Ausgleiches ist das wesentliche Geschehen dem konkreten Sein überlegen: denn im Ausgleich entsteht das Neue, das vorher weder Ich noch Du besaßen, und das nun autoritativ beide verknüpft.

Aber kann man den Anspruch der Idee auf unbedingte Gültigkeit anerkennen, ohne sich gegen das Grundgesetz von der antithetischen Struktur oder Wirklichkeit zu vergehen? Gibt man damit nicht einem konkreten Sein direkte Ursprungsbezogenheit? Man würde das in der Tat tun, wenn man, wie das in der Kulturphilosophie des Idealismus dauernd geschieht, die Absolutheit der Ideen auf die Geltung ihrer konkreten Inhalte beziehen würde, statt auf ihren Charakter als regulative Funktionen der Vernunft. Wo man z. B. die Idee der Gerechtigkeit mit einer bestimmten Rechts- oder Gesellschaftsordnung identifiziert, wo man die Idee der Religion mit einer bestimmten Religion gleichsetzt, da liegen in der Tat unerlaubte Grenzüberschreitungen vor: man hat den eigenen Vorstellungsinhalt der Idee absolut gesetzt und damit das Ich verabsolutiert. Die Idee, recht verstanden, bleibt allerdings als regulatives Prinzip der Vernunft, im Flusse des Werdens das ewig Dauernde; aber sie hat nicht den Charakter einer unendlichen Aufgabe, deren Lösung man sich in steter Annäherung entgegenbewegt; sie ist vielmehr eine Aufgabe, die immer wieder neue Lösungen erfordert.

Wir sind so in der mißlichen Lage, daß wir auf der einen Seite die Ideen der Vernunft immer wieder mit konkreten Inhalten ausstatten müssen, und daß wir diese Inhalte dann als absolut geltend erkennen müssen und wir dürfen doch andererseits diese absolute Geltung nicht auf den kontingenten Inhalt übertragen. So kommt es, daß die Geschichte einen ständigen Wandel der Ideeninhalte

aufweist, ohne daß es doch zu einem Relativismus kommt. Jede Vernunfteinsicht ist in dem Momente, wo sie vollzogen wird, unbedingt gültig und wird von uns als solche behandelt. Erst durch einen geschichtlichen Akt, dadurch daß ihr eine widersprechende Idee gegenübertritt, wird sie wieder in Frage gestellt, und auch hier wieder nur solange, bis der Ausgleich zwischen den beiden Anschauungen vollzogen ist. Die Idee als solche behält also immer ihren speziellen Funktionscharakter und ihren eigenen Intentionsgegenstand, mag auch der jeweilige Inhalt wechseln. Die Idee der Gerechtigkeit z. B. ist immer eine andere als die der Willkür, und ein Richter, der sich gegen die Idee der Gerechtigkeit vergeht, ist immer ein schlechter Richter, mag gleich zu den verschiedenen Zeiten über das, was als gerecht und ungerecht gilt, ganz verschieden geurteilt werden.

Zusammenfassend können wir nun sagen: Die wesentliche Wirklichkeit gehört zur konkreten Wirklichkeit, aber sie ist mit ihr nicht umfanggleich. Wesentliche Wirklichkeit ist da, wo der Anspruch des anderen ausgehalten wird um der gemeinsamen Beziehung auf eine Idee willen. Die wesentliche Wirklichkeit und das Aushalten des Widerspruches sind also zunächst einfach ontische Tatbestände. Man kann nun allerdings das Aushalten des Widerspruches auch zum Inhalt einer Forderung machen. Aber diese Forderung zu befolgen ist lediglich eine Regel der Klugheit, weil das Ich sonst in der Reflexion steckenbleiben würde und an der daraus folgenden Isolierung selbst zugrunde gehen würde. Durch die bewußte Beachtung dieser Forderung wird die geschichtliche Wirklichkeit erzeugt. Solange man sich um die Forderung gar nicht kümmert und den Ausgleich der Gegensätze dem natürlichen Stärkeverhältnis allein überläßt, ist Geschichte noch nicht möglich. Als ethische Forderung mit Anspruch auf unbedingte Gültigkeit dagegen kann sie nur da erhoben werden, wo die Religion das Recht des anderen und den kosmischen Sinn des Aushaltens aufgewiesen hat. Darum kann man erst hier im strengen Sinne von der Schaffung einer ethischen Wirklichkeit reden.

Die kritische Praktik als besondere Wissenschaftsdisziplin hat dann also zur Aufgabe, das Wesen der ethischen Wirklichkeit herauszustellen und zu fragen, welche Forderungen und Grenzen sich hier-

aus für das menschliche Handeln ergeben. Die Praktik kann von sich aus keine ethischen Normen aufstellen, sie muß sie sich von anderweit geben lassen. Sie kann nur das Anwendungsgebiet und die Anwendungsart der ethischen Normen näher bestimmen.

Es kann in diesem Zusammenhange nicht das ganze Gebiet der Praktik umrissen werden, nur einige Punkte mögen angedeutet werden. So ist das Grundprinzip der ethischen Forderung, den Widerspruch des anderen auszuhalten, nicht mit dem biblischen Gebote der Nächstenliebe gleichzusetzen; es ist vielmehr regulatives Prinzip auch für die Verwirklichung dieses Gebotes; denn auch die Nächstenliebe ist nicht „wesentlich", solange das Ich nur begehrt sich selbst in seiner Güte auszuströmen und nicht danach fragt, was der Nächste gerade braucht.

Das Grundgesetz der Antithetik der Wirklichkeit ist nicht, wie es in der modernen lutherischen Ethik verwandt wird, ein ethisches Gesetz, auch nicht einmal ein Regulativ des ethischen Handelns, sondern dessen transzendentale transsubjektive Voraussetzung. Es kann sich also gerade beim ethischen Handeln nicht darum drehen, die bestehenden Verschiedenheiten unter allen Umständen aufrechtzuerhalten — die Individuation ist durch uns ohnehin nie aufzuheben —, es kommt vielmehr darauf an, in und trotz der Verschiedenheit eine Gemeinsamkeit zu schaffen.

Schließlich muß noch ein Wort über die Tragweite des solcherweise bestimmten ethischen Handelns gesagt werden. Es kann an manchen Stellen bei Grisebach so scheinen, als ob das Ich durch das Aushalten des Widerspruches von seiten des Du eine neue wesentliche Wirklichkeit schüfe; ja man hat sogar zuweilen den Eindruck, als sei diese schöpferische Tätigkeit der uneingestandene Grund für die Bevorzugung der wesentlichen Wirklichkeit. Andererseits lehnt aber Grisebach so ausdrücklich für den Menschen jede direkte Ursprungsbeziehung ab, daß auch die Selbstbesinnung und das geforderte Eintreten in die Verantwortung nicht das wesentliche Sein zu schaffen in der Lage sein können. Soll aber trotzdem das verantwortliche Handeln in die wesentliche Wirklichkeit hineinführen, so kann das also nur so verstanden werden, daß die wesentliche Wirklichkeit schon vor dem Ich da ist; das Ich hat nur die Freiheit der

Entscheidung, ob es an der wesentlichen Wirklichkeit teilnehmen will oder nicht. Damit ist an ein Problem der Geschichtsphilosophie gerührt, das Grisebach offensichtlich noch nicht deutlich gesehen hat, das aber in der kritischen Praktik notwendig mit berücksichtigt werden muß. Phänomene wie Stil, Mode, Sitte sind noch nicht aus dem rein individuellen Aushalten des Widerspruches zu erklären. Es gibt offenbar außerhalb des Individuums — aber in der Welt, nicht in Gott — geschichtsbildende Faktoren, die eine kritische Praktik mitbeachten muß. Es soll hier auf das Problem nicht weiter eingegangen werden.

Die voranstehenden Ausführungen werden bereits gezeigt haben, welch eine Fülle fruchtbarer Anregungen sich aus der Grisebachschen Problemstellung und seinen Ausführungen ergeben, die nun einer verantwortungsbereiten Bearbeitung seitens der Theologen und Ethiker harren. Es mag deshalb zum Schluß an einem Beispiel, dem Begriffe der Kirche, die Fruchtbarkeit seines Wirklichkeitsbegriffes aufgewiesen werden. Wir müssen dabei auf der einen Seite festhalten, daß allem Augenschein zum Trotz und unabhängig von geschichtlichen Leistungen und Mängeln die bestehenden Kirchen in ihrer Gesamtheit und jede für sich die Kirche Christi bilden. Sie gehen auf seine Einsetzung zurück und sie haben in Sakramentsverwaltung und Dienst am Worte Gottes die äußeren Kennzeichen, daß sie Kirche Christi sein wollen. Trotzdem wir nicht in der Lage sind, von einzelnen Angehörigen einer Kirche zu sagen, ob er zur Kirche Christi gehört oder nicht, steht deshalb fest, daß die Kirchen als geschichtlich gewordene und in der Geschichte wirksame Institutionen ewige Kirche des Christus sind. Als Glieder am Leibe Christi muß ihnen allen deshalb auch die unverlierbare Gegenwart des Heiligen Geistes zugestanden werden: sie sind also existenziell in dem Besitze der offenbarten Wahrheit. Wo mir in einer Kirche das Evangelium gepredigt wird, darf ich deshalb gewiß sein, die Wahrheit zu hören, der ich glauben darf und soll; wo mir in einer Kirche die Sakramente gespendet werden, darf ich vertrauen, daß mit ihnen die von Gott verheißene Hilfe verbunden sein wird.

Andererseits aber sind die Kirchen eben doch geschichtliche Gebilde, gehören also zum konkreten Sein und unterstehen deshalb

dem Prinzip der durchgehenden Antithetik. Das bedeutet aber, daß in der Kirche notwendig immer verschiedene Auffassungen vertreten sein werden, und daß jeder Versuch einer gemeinsamen Lehrbildung oder eines gemeinsamen Kultes notwendig äußerlich bleiben muß, weil sie immer verschiedener Deutung fähig sein werden und ihr auch notwendig unterworfen werden. Andererseits freilich schließt das nicht aus, daß nach einer äußeren Einheit auch auf diesem Gebiete gestrebt werde; im Gegenteil ergibt sich innerhalb der Kirche wegen ihrer Einsetzung durch Christus und der Begründung ihrer Funktionen auf die Offenbarung Gottes die Forderung, den Widerspruch der anderen auszuhalten und das Gemeinsame herzustellen, als ein ethisches Gebot mit unbedingter Gültigkeit. So bieten die Kirchen immer das gleiche seltsame Bild, daß die Geschichte es in ihnen zu Verschiedenheiten und Spaltungen kommen läßt, und daß man trotz allem an der Einheit und Gemeinsamkeit festhält und sich in der Organisation wie in der Theologie und im Kultus immer wieder um sie bemüht und bemühen muß. Grisebach hat deshalb Recht, wenn er in erster Linie der Theologie die Pflicht zum Aushalten der anderen zuschreibt, wenn auch der Grund nicht der von ihm angegebene ist: in der Theologie würde jedes Streben nach Originalität, jeder Versuch, aus Kräften des eigenen Geistes rein spekulativ die Lehre zu gestalten oder weiterzuführen, ins Wesenslose führen. Man hat als Theologe Wahrheit nur dann, wenn man im Zusammenhang mit der Lehre seiner Kirche bleibt[1]).

1) Nach Abschluß sind von Grisebach noch zwei wertvolle Abhandlungen zum gleichen Thema erschienen: „Philosophie und Pädagogik" im Jahrbuch der Erziehungswissenschaft und Jugendkunde, hrsg. von E. Stern, 1925, und „Möglichkeit und Begründung der Ethik" in Die Erziehung, 1925/26, S. 225 ff. Ich selbst habe mich inzwischen gleichfalls mit den angegebenen Problemen weiter auseinandergesetzt: „Theologie und reine Lehre", 1926.

Die religiösen Motive in der Sonettdichtung Wilhelm v. Humboldts.

Von

Pastor Lic. Dr. Schultz in Hamdorf (Schleswig-Holstein).

Wie man auch über die geistesgeschichtliche Stellung Wilh. v. Humboldts denken mag, ob man in ihm vorwiegend den klassischen Menschen (Spranger, Fritz Strich) oder mehr den Romantiker (Walzel) oder — wohl am richtigsten — eine „sehr selbständige und große Figur" (Troeltsch) sieht, unangezweifelt ist, daß auch er in die große Bewegung des deutschen Idealismus gehört. Daß diese gewaltige Bewegung des deutschen Geistes auch über echte und darum lebensschöpferische, religiöse Kräfte verfügte, ist neuerdings von Lütgert in seinem Buch „Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende" (1923; vgl. Paulus, ZThK 1924) verneint worden. Demgegenüber ist von Bornhausen überzeugend hingewiesen auf die hohen Leistungen einer nach Tat rufenden, christlich-idealistischen Sittlichkeit, auf die neue und vertiefte Formulierung der Forderungen des sozialen Christentums, und auf die Erfüllung der Humanitätsidee mit wahrhaft christlichem Ethos durch den deutschen Idealismus und die jetzt noch eminent aktuelle Energie dieser Religiosität. Auf die nahe Beziehung der Humanitätsidee zum christlichen Lebensgefühl bei Wilh. v. Humboldt hat bereits Spranger in seiner wertvollen Arbeit „Wilh. v. Humboldt und die Humanitätsidee" 1909 hingewiesen. Die nachfolgende Untersuchung, die von der — anderswo noch zu begründenden — Voraussetzung ausgeht, daß die Humanitätsidee nur der eine Brennpunkt des bipolar strukturierten Geistes Wilh. v. Humboldts ist, versucht

an Hand der Sonettdichtung Humboldts[1]) zu andern religiösen Quellen seiner Persönlichkeit vorzudringen. Sie versucht dies, indem sie zwei Begriffe in ihren Mittelpunkt stellt, die von sich aus zufolge ihres wesentlichen Sachverhalts eine direkte Hindeutung auf die Religion enthalten und zugleich zu den lebendigen Motiven jener Sonettdichtung gehören. Ich meine die Begriffe Nacht und Tod. Das inhaltschwere Schweigen der Nacht und das schmerzgebärende Rätsel des Todes sind immer ein besonderer Gegenstand religiöser Versenkung gewesen.

Rudolf Unger hat in seiner feinsinnigen Studie: Herder, Novalis und Kleist (1922) überzeugend nachgewiesen, daß in Herder und Novalis in gleichem Maße eine Sucht lebte zur Dämmerung, zur Nacht, zu allem Geheimnisvollen, Dunklen, Träumerischen, Schweigenden, und daß besonders die „Zerstreuten Blätter" Herders und die „Hymnen an die Nacht" in diesem Sinne von einem gemeinsamen Band umschlungen sind. Damit wird also durch den Begriff der Nacht und alles Nächtigen, das mit ihm verbunden ist, eine neue Brücke geschlagen von Herder zur Romantik. — Im folgenden soll der Nachweis erbracht werden, daß auch die Seele Wilhelm v. Humboldts, wie sie sich am unmittelbarsten in seinen Sonetten geformt hat, von jener „Schattensucht" (Herder) wesenhaft besessen war. Ich sage wesenhaft; also nicht zufällig oder als Erscheinung irgendeines Abschnitts seines Lebens, sondern als einer der Grundtöne, die spontan und ungewollt aus seiner Seele hervorquollen und sich durch nichts bändigen ließen. Töne der Romantik! Doch werden sich hiergegen gleich Bedenken erheben. Hatte man nicht schon zu seinen Lebzeiten von ihm gesagt, er sei „kalt wie die Dezembersonne"? Sah er nicht nach seinen eigenen Worten gerade in der alles Finstere entfernenden Klarheit einen der Vorzüge des griechischen Charakters[2])? War er nicht deswegen von Jakobi abgerückt und hatte sich der taghellen Klarheit der kantischen Begriffswelt angeschlossen, weil jener dem dunklen Gefühl zu großes Vertrauen entgegenbrachte? Diese Fragen sind ent-

1) Ges. Werke, herausgegeben von Leitzmann (wonach im folgenden immer zitiert wird), Band IX.

2) Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt 1900³, 194.

schieden zu bejahen. Weichliche Sentimentalität, grenzenloses Schwelgen in Gefühlen, exzentrisch-geniales Stürmen und Drängen, von revolutionärer Kraft beseelt, hat Humboldt immer ferngelegen. Aber auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen, daß in ihm wie vorher schon in Herder eine historische Bewußtseinseinstellung urgewaltig aufflammte. Mit dieser Einstellung aber sind ohne weiteres bestimmte Begriffe gegeben wie Individuum, Verstehen fremdseelischen und -geistigen Lebens, historische Zeit, Entwicklung usw. — Begriffe, mit denen — im Gegensatz zu den klar umrissenen Begriffen der exakten Wissenschaften — von vornherein eine gewisse Irrationalität entweder verbunden ist, oder die doch auf das Irrationale ihrem Wesen nach stark hindeuten. So stößt das Denken Humboldts immer wieder auf unaufhellbare Momente, auf Grenzen des Verstandes, um dann mit anderen geistigen Waffen wie dem Gefühl, dem Takt, der Intuition das Dunkel der Wirklichkeit zu durchdringen. Aber auch dann wird ihm klar, daß hier nicht zum Ziel zu kommen ist, weil die Tiefe der Gegenstände und der Welt, die Ferne der Zeit und der Entwicklung an sich selber unendlich ist. Wohin er sieht: unendlich verdämmernde Ferne. Daher der düstere Ausblick: „Das Höchste und Beste muß eigentlich wie das Gold im Schacht einsam und dunkel bleiben“ [1]). Darum sein Horchen auf die unendlich rinnende, geheimnisvoll flüsternde und dunkel gebärende Zeit. Darum sein Gebanntsein von dem aus untersten Quellen sich nährenden, nie stillstehenden Leben der Sprache und sein nachtastendes Graben, in diese Quellen unmittelbar hinabzutauchen. Ob das alles nur der geistige Reflex letzter seelischer Urkräfte ist? Dieser Frage haben wir uns nunmehr zuzuwenden. Kommen wir dabei zu einer positiven Beantwortung, so würde das ein Resultat zeitigen, das allerdings jeder konstruktiven Psychologie und jeder Logik im gewöhnlichen Sinne Hohn spräche. Würde dann doch behauptet werden, daß zwei entgegengesetzte Charakterzüge aus der Wurzel eines Wesens entspringen.

Nur als Hintergrund der folgenden Ausführungen mögen einige Sätze voraufgehen, in denen Herders Seele über die Nacht

1) Wilhelm und Caroline v. Humboldt in ihren Briefen III, 358.

charakteristisch ausklingt. In dem zweiten Gespräch über die Seelenwanderung in den Paramythien (Suphan 15, 271) heißt es: „Sie gingen hinaus, und in kurzem veränderte sich der Ton des Gesprächs! Die heilige Stille, die die Nacht um sie verbreitete, die hellen Himmelslichter, die als Lampen über ihnen aufgehängt schienen, auf der einen Seite einige zurückgebliebene Schimmer der Abendröte, und auf der andern der hinter den Schatten des Waldes sich sanft erhebende Mond — wie erhebt dieser prächtige Tempel, wie erweitert und vergrößert er die Seele. Man fühlt in diesen Augenblicken so ganz die Schönheit und das Nichts der Erde; welche Erholung uns Gott auf einem Stern bereitet hat, auf dem uns Mond und Sonne, die beiden schönen Himmelslichter, abwechselnd durchs Leben leiten! Und wie niedrig, klein und verschwindend der Punkt unseres Erdentales sei, gegen die unermeßliche Pracht und Herrlichkeit aller Sterne, Sonnen und Welten". In einer anderen Paramythie (Suphan 28, 143) heißt es: „Dem Auge, das unter deinem Sonnenstrahl nie gen Himmel zu sehen wagte, enthülle ich, verhüllete Nacht, ein Heer unzähliger Sonnen, unzähliger Bilder, neuer Hoffnungen, neuer Sterne. — Eben berührte der schwatzende Tag den Saum ihres Gewandes, und schweigend und matt sank er selbst in ihren umhüllenden Schoß. Sie aber saß in ihrem Sternenmantel, in ihrer Sternenkrone mit ewig ruhigem Antlitz." — Man vergleiche damit dann die Hymnen an die Nacht, die allerdings einem anderen Erlebnis entquellen, dabei aber doch eine stark verwandte „Nachtbegeisterung" enthalten. „Trägt nicht alles, was uns begeistert „die Farbe der Nacht"?", fragt der Dichter (Minor I, 312). Sie entfaltet die schweren „Flügel des Gemüts".

„Abwärts wend' ich mich
zu der heiligen, unaussprechlichen
geheimnisvollen Nacht,
Fernab liegt die Welt,
wie versenkt in eine tiefe Gruft" ... (Minor I, 306).

Der Stimmungsgrund ist bei Herder und Novalis derselbe. Die Nacht verliert ihren negativen Sinn des dunkel Abschreckenden, verbrecherisch Grausigen, schleichend Unheimlichen. Sie wird zum Quell göttlicher Offenbarungen, ein Organ für den Aufschwung

der Seele zu sternenbekränzten, heiligen Höhen, voll von Träumen, Gesichtern, Verzückungen, darum unendlich anziehend, dämonisch fesselnd, andächtig verklärend. Zugleich geht durch das Ganze ein weltabgewandter Zug hindurch, eine Abkehr von dem „schwatzenden Tag" mit seiner Unruhe, seinen Lasten, ein Sich-Hinwenden zu dem alle scharfen Umrisse verhüllenden, alle grellen Farben verlöschenden Dunkel, das die Seele nur in sich selber ruhen läßt. Damit verbindet sich dann der Zauber und die Anziehungskraft, die alles Geheimnisvolle ausübt, wie es ja besonders in der Romantik gelebt hat.

Dieselbe Nacht nun war es, die auch Humboldt sein Leben hindurch in ihre Kreise zog. Ich möchte behaupten, daß diese Nachtbegeisterung ein Grundzug seines Wesens war, genau so wie bei Herder und Novalis, ein Ton also, der nicht etwa erst nach dem Tode seiner Frau in ihm aufgeklungen wäre, sondern der ihn begleitete in jedem Abschnitt seines Lebens. Mehrfach äußert er der Diede gegenüber, er sei „schon als ganz junger Mensch" ganze Nächte hindurch „fast regelmäßig" und „sogar im strengen Winter auf den Straßen umhergewandert"[1]). Tatsächlich finden wir bereits in den Briefen an die Braut diese „Sternengänge" öfters erwähnt. Später schreibt er an die Li: „Ich lebe wieder viel mit den Gestirnen. Sie sind die Heimat der Sehnsucht, die einzigen, zu denen man in weitesten Fernen sich zugleich wenden kann, die ewig alle Sphären und alle Zeiten verbinden". Die kurzen Sommernächte im Norden sind ihm verhaßt. „Wie menschlich und schön ist da die dämmerungslose Nacht im Süden"[2]). Diese scheinbar vereinzelten Aeußerungen weisen auf eine Strömung seiner Seele, die ununterbrochen fortdauert. In dem Briefwechsel mit der Diede tritt sie noch intensiver hervor. Wie „in Entzücken" ist er in den Sternenhimmel versunken. Daß diese Welten so jenseits alles Irdischen, daß der einzelne Mensch so unendlich nichtig erscheint im Vergleich mit ihnen, begeistert ihn am meisten. Sie erscheinen ihm wie ein Band zwischen dem jetzigen und künftigen Dasein. Stundenlang

1) An die Diede 103, 134 f. (zitiert wie im folgenden nach der Auswahl von Leitzmann: W. v. Humboldts Briefe an eine Freundin, Leipzig 1919).

2) W. und C. v. Humboldt in ihren Br. III, 461. VI, 506.

kann er sich in ihren Anblick vertiefen. „Das Versenken in die Ferne, das Sichverlieren in diese Menge der Weltkörper, die sich dem Auge selbst wie ein einziges Lichtmeer darstellen, macht mich ganz eigentlich glücklich und fesselt mich, daß ich mich stundenlang nicht davon losreißen kann. . . . Selbst das bloße Schauen in die tiefe Nacht, wo gerade sternenlose Räume sind, ist schön, zumal gerade jetzt, wo die mondlosen Nächte so ganz und unaussprechlich dunkel und finster sind“ [1]). Ebenso liebt er die Dämmerung und den Sonnenuntergang. Bereits ein Jahr nach seinem Ausscheiden aus dem Staatsdienst schreibt er an die Li: „Der Sonnenuntergang übt von jeher eine große Gewalt über mich aus. Wie ich gestimmt sein möchte, er bringt immer alles ins Gleichgewicht. Es wird einem so weit, wenn die Sonne wie ins Unermeßliche herabsinkt, und die Nacht kommt einem so lieb und willkommen. In keinem Augenblick, glaube ich, stürbe man leichter“ [2]).

Nach dem Tode der Li gewinnt seine „Schattensucht“ die intensivsten Formen. Der Schmerz, der ihm durch diesen Tod entstanden ist, und der ihn bis zu dem letzten Grund seines Wesens durchzuckt, wird mit der Zeit tiefer, wie er der Diede schreibt, wie die Nacht in ihrem Vorrücken dunkler wird, die Nacht, „für die ich immer sehr empfänglich gewesen bin“. „Die Nacht hat etwas unglaublich Süßes“ [3]). Die Bilder, die die Erinnerung dann bringt, umschmeicheln die Seele noch mehr, wenn kein Laut und nicht einmal das „freche Licht“ sie stört. So entsteht die Dichtung der Sonette, in denen — meist des Abends oder des Nachts geschrieben — die innerste Seele Humboldts sich ausatmet. Man könnte eine ganze Anzahl dieser Sonette zusammenstellen mit der Ueberschrift „Nachtgesänge Wilhelm v. Humboldts“. So sehr steht in ihnen der eine Gegenstand und dieselbe Empfindung im Mittelpunkt. Man übertreibt nicht, wenn man sagt, daß überhaupt die meisten Lieder der ganzen Sammlung irgendein Moment des Nächtigen an sich tragen, sei es nun, daß die Nacht selbst in ihnen singt oder Sternenschein, Dämmerung, Sonnenuntergang, Traum, Schlaf, Erinnerung, Tod,

1) An die Diede 134 f.
2) W. und C. v. Humboldt in ihren Br. VII, 67.
3) An die Diede 190, 192.

Zypressen, Schatten u. dgl. Nur zwei Beispiele dieser der Form nach oft unbeholfen klingenden, in schweren Rhythmen fortschreitenden und doch in die sonst geheimsten Schichten seiner Seele hineinleuchtenden Lieder:

> Warum ich so die stillen Nächte liebe?
> kann recht ich nur der eigenen Brust vertrauen;
> was da des Geistes Augen lebend schauen,
> zum Gott mich machte, wenn es ewig bliebe.
>
> Am Tag ich nur so meine Pflichten übe,
> wie Wanderers Schritte Nebel wohl umgrauen;
> die Tränen, die den Wimpern mir enttauen,
> zur Nacht mich ziehen mit geheimem Triebe.
>
> Nicht von der Wirklichkeit Gesetz gehalten,
> der Zeiten hingeschwundene Gestalten
> im Traume süß vertraulich wiederkehren,
>
> und lieblich flüsternd da die Seele lehren,
> daß aller Wonnen süßeste genießen
> heißt jedem Eindruck fest die Sinne schließen. (Sonett 262.)

Eine letzte, gewaltsam erscheinende und doch wie von selbst aus der Seele aufklingende Loslösung von der Wirklichkeit und dem „schwatzenden Tag“ wird hier dichterisch geformt. Wie im Querschnitt erscheint hier die so oft bei Humboldt konstatierbare Sucht nach Einsamkeit, Stille, klösterlicher Weltabgeschiedenheit, indischer Versenkung in sich selber. Der im Brennpunkt seines metaphysischen Denkens stehende Begriff der „inneren Welt“ mit ihrer zeitentrückten, taglosen Dämmerung wird hier an seinen Wurzeln bloßgelegt. Das einzige, was sich von dem ehernen Band des Gesetzes der Wirklichkeit losringen kann, was triumphierend in sich selber ruht, ist jene „innere Welt“. Des Tages Arbeit wird nur „so nebenher“ getan. Alle dann einstürmenden Eindrücke, Empfindungen und Geräusche lassen die Seele nicht zu sich selbst kommen. Der höchste Genuß ist, wenn zur Nacht alle Außentore verschlossen sind, die Seele nur in sich ruht und aus sich heraus ihre schöpferischen Gedanken und wirklichkeitsentschwerten Träume formt. Ein letztes Licht fällt hier auf jene Bemerkung an seine Frau noch während seiner Londoner Zeit, er könne jahrelang ohne Bücher und Menschen

in vier Mauern oder einer Einsiedelei sitzen, ohne daß ihm etwas an seinem Glück fehle [1]). Das erscheint jetzt nicht nur als eine gelegentlich hingeworfene Notiz, sondern wird zu einer Aeußerung seines Wesens. Wie zu einem Ring schließen sich jetzt die Hauptbegriffe seiner Welt- und Lebensanschauung zusammen: Nachtbegeisterung, innere Welt, Einsamkeit, Stille, Weltenferne des Geistes und der Ideen, Neigung zur indischen Philosophie usw. Der Traum, jenes Zauberwort der Romantik, gewinnt auch für sein inneres Leben Bedeutung. „In des Busens tief geheimsten Gründen" haben die Träume ihre Wurzel (Sonett 902). Sie können „die Vertilgungskraft der Zeit besiegen" und die Vergangenheit der wunden Brust zurückbringen. Sie lassen den Geist ein „überselig Leben" führen (Sonett 629). Darum die Bitte: „ihr heiligen Nächte bleibt mir gewogen."

Und noch ein anderes und letztes Beispiel:

Denn Leidenschaft und Sinnentäuschung schweigen
wenn sich der Abendsonne Strahlen neigen,
in Nacht sich schwarz vertieft die heitre Bläue
und senkt den Geist süß in Beschauungsweihe.

Dann sicher, daß nichts blendend sie zerstreue,
und Stille ihnen kühnern Aufstieg leihe,
empor Nachdenken und Begeistrung steigen
und Fülle göttlicher Gedanken zeugen.

Darum, was an der Menschheit Gipfel reichet,
man gern der sternumglänzten Nacht vergleichet;
wenn sie den Fittig leise rauschend schwinget,

der Ton im tiefen Busen widerklinget,
und Erdenwehn und Nichtigkeit entweichet,
so wie der Blick in dieses Dunkel dringet. (Sonett 421).

Klänge wie bei Herder und Novalis, nur mit noch stärkerer mystischer Verbrämung. Worüber er nur den nächsten Freunden — und auch denen noch mit Zurückhaltung — sich aussprach, tritt in den Nachtgesängen unmittelbar vor uns: Der höchste Inhalt des menschlichen Lebens ist nicht die geräuschvolle Tätigkeit in der Welt,

1) W. und C. v. Humboldt in ihren Br. VI, 145.

da in ihr der Geist sich nicht rein emporbilden kann, sondern in schauspielhafter Maskierung verharren muß. Das letzte hier erreichbare Ziel ist vielmehr das Hineinhorchen der Seele in sich selber im Schweigen der Nacht, Emporläuterung der Seele durch innere Sammlung und Versenkung. Wird die Humanitätsidee Humboldts von Spranger dahin bestimmt, daß ihr Grundelement die Individualität ist, die sich zur Universalität der Welt im zweiten Stadium erweitert, um auf der dritten Stufe als harmonisch begrenzte Totalität zum höchsten Abschluß zu gelangen, so stoßen wir hier auf eine geistige Richtung des Humboldtschen Wesens, die — von der Jugend auf ihn begleitend — jede Weltuniversalität ausscheidet und die Individualität bei sich selber in ihrer Einsamkeit beharren läßt. Merkwürdige Gegensätze des Charakters! Welteroberer und dann wieder einsamster Grübler! Im Grunde war seine Meinung von den Dingen immer diese gewesen: Jedes Ding hat eine Tiefe. Jede Tiefe ist in mystisches Dunkel gehüllt [1]). Um in sie einzudringen, bedarf es der konzentrierten Anspannung aller Kräfte des Geistes, der Hinlenkung dieser Kräfte auf Einen Punkt, der langen, schweigenden Beharrung dieses punktuellen Sehens. Die nächtige Tiefe verlangt nächtiges Schweigen. Darum erlebte er des Nachts religiöse Augenblicke, in denen sein Geist sich, freigeworden von allen Erdenlasten, emporschwang zu den Sternen. Sein Geist kennt dann keine Schranken mehr, keine Grenzen, keine Fesseln. Vergangenheit und Zukunft, das Hier und das Dort, das Diesseits und das Jenseits — kein Sprung liegt mehr zwischen ihnen. Die einstig Geliebte, die mit ihr verlebten Stunden, sein Leid und seine Sehnsucht — mit allem ist er am Ziel. Darum die immer neue Verherrlichung der Nacht. Aus ihr soll der Mensch „die Flamme göttlicher Begeisterung“ schöpfen (Sonett 54). Mit „lastendem Gewicht“ zieht es ihn zur Nacht, in der „alles ruht, was vor der Sonne streitet“. Die Sterne werden ihm wie die Milchstraße ein Band zu den verstorbenen Lieben (Sonett 212, 279), Symbol des Unermeßlichen (S. 327), Wegzeiger, „die fernher Ruhe winken“ (439). Die Nacht mit ihrem „überirdischen Glanze“, ihren „seligen

1) W. und C. v. Humboldt in ihren Br. III, 171.

Gefilden", ihren „höheren Gefühlen" wird ihm zur Stätte religiöser Verklärung (422, 514, 650, 1066). „Wie froh das Herz den Nächten klopft entgegen" (613). Dann ist es ihm, als ob er die Zeichensprache der Natur verstände, und er „lauscht" ihren geheimnisvollen Ewigkeitslauten (814). Selbst das Rätsel des Schicksals, dessen ehernen Gesetzen jeder unterworfen ist, meint er dann enthüllen zu können. Sein eigenes Wesen scheint ihm im „Ursein" der Nacht enthalten. Alles Geistig-Mächtige sieht er aus ihrem dunklen Schoß entstehen. „Wie die Edelsteine mit ihrem Glanz aus der Nacht der Erde geholt werden, so erstehen aus Nacht die mächtigsten Gedanken" (352). Wie eine große Geistesmusik erscheinen ihm alle Töne der Nacht, nach deren Rhythmus er durch sie hindurchwandert, deren Verklingen er nachhorcht bis zum Letzten.

Doch ist es nicht nur dieser Triumph des Geistes, seine Entfesselung, sein Aufschwung, was ihn mit geheimnisvollen Banden zur Nacht zieht. Durch eine große Zahl der Sonette geht noch ein anderer Ton: die Klage einer zerbrochenen Seele, Sehnsucht, die nie zum Ziel kommt, und deswegen nur zu schwerem Flug die schattigen Flügel hebt. Er teilt mit Novalis das gleiche Schicksal: das Grab der Geliebten und dieselbe Intensität der Schmerzempfindung über dieses Grab. Deswegen werden beide zur Nacht gestoßen. Aber Novalis empfindet die Nacht nur wie das beglückendste Licht. Bei Humboldt schwingt neben jenem Glücksgefühl noch der unergründliche Schmerz mit, den er als dumpfes Schicksal empfindet, das keine Macht der Welt abzuwenden vermag. Dann gewinnt sein Geist nicht die Flugkraft empor zu den Sternen. Seine wie ins Dunkel hinstarrenden Augen sehen dann die Nacht nur als trostloses Grau in Grau. Dann liebte er aber auch diese Nacht, weil ihre Schwingungen denen seiner Seele entsprachen — die nach ihr abgetönte, sie umschmeichelnde und sie bis in ihre zitternden Nuancen abtastende, kongeniale Begleitmusik. Er hatte ja nie — wie etwa Goethe — den Schmerz als ein negatives Lebensmoment von sich gestoßen. Sein Ideal war es immer gewesen, jeden Schmerz bis zu seinem höchsten Grad durchzukosten, ihn seiner Lebensmelodie als positives Element einzuordnen. Daher die Bemerkungen darüber an seine Frau, daß das „Menschendasein doch eigentlich zum Schmerz

bestimmt" sei, daß gerade „das Höchste am meisten dem Leiden und dem Unglück ausgesetzt" sei, „was sichtbar darauf hindeutet, daß Genuß und Leiden, Glück und Unglück, wen sie auch treffen mögen, als etwas angesehen werden soll, das bestimmt ist, in noch Höherem aufzugehen" [1]). — Das war also das andere, was ihn zur Nacht hinzog: seine ewig blutende Sehnsucht nach der Gestalt, die er verloren hatte. Wohl brachte die Nacht ihm diese Gestalt wie viele andere wieder (S. 489). Aber er wußte, daß das nur Schatten und Schemen waren ohne das Blut der Wirklichkeit. Aus diesem Gefühl entspringen die düstersten Töne seiner Nachtgesänge. „Des Nachts liege ich wie Prometheus in Leiden und blicke zu den Sternen hinauf" (S. 1047). „Die Nacht verdoppelt meiner Sehnsucht Leiden" (635). Hier liegt eine andere Nachtstimmung vor wie bei Herder und Novalis oder auch ein anderer metaphysischer Hintergrund, aus dem jene Stimmung erklingt. Das aber ist darin begründet, daß bei Herder und Novalis ein starkes, alle Hemmungen sieghaft überwindendes, christliches Ethos, das aus dem Heilserlebnis der Person des Erlösers quillt, stets gegenwärtig ist. Humboldt kennt, wie wir sehen werden, dies Ethos in dieser Form nicht. Darum die Verschiedenheit der Färbung seiner Nachtgemälde von der jener andern. Man nehme die Hymnen an die Nacht. Bei aller Düsterheit der Farben weht doch von Anfang an ein siegesgewisses Pathos in ihnen, das sich schließlich zu einem Triumphlied steigert. Das Todesethos des Christentums: Tod, wo ist dein Stachel! Doch führt uns das bereits zu dem letzten Teil unserer Untersuchung, zu Humboldts geistiger Auseinandersetzung mit dem Todesproblem, das mit seiner Einstellung auf die Nacht eng zusammenhängt.

Wenn es richtig ist, was Dilthey einmal sagt [1]), daß das Verhältnis des Lebens zum Tode es sei, wodurch das Gefühl unseres Daseins am tiefsten bestimmt werde, so wird die Untersuchung dieses Verhältnisses bei Humboldt auch der Aufhellung letzter Wesenszüge seiner Persönlichkeit förderlich sein und damit zugleich wie von selber

1) W. und C. v. Humboldt in ihren Br. III, 431. VI, 62 f.

2) Das Erlebnis und die Dichtung, 1913, 230.

auf sein religiöses Lebensgefühl hinführen. Denn das Todesgefühl entspringt in den meisten Fällen doch einem bestimmten religiösen Verhalten. Es ist daher angebracht, jene Frage zunächst in den Vordergrund der Betrachtung zu stellen, wie Humboldt über Religion bzw. über das Christentum gedacht oder empfunden hat.

Ausführlicher hat er sich nur zweimal über die Religion geäußert. Einmal in dem — vermutlich von dem Wöllnerschen Religionsedikt veranlaßten — Jugendaufsatz „Ueber Religion" (1788/89), der sich aber weit mehr mit Politik als mit Religion beschäftigt und unter dem Einfluß der Aufklärung in der Religion nur soweit einen objektiven geistigen Zusammenhang erkennt, sofern er mit Moralität zusammenfällt. Sodann äußert er sich in einem viel späteren Fragment „über das Verhältnis der Religion und Poesie zu der sittlichen Bildung", für dessen Entstehung nach Leitzmann nur die Jahre 1825—30 in Frage kommen. Man ist dann erstaunt, wenn man hier im wesentlichen das Resultat jenes ersten Aufsatzes wiederfindet. Es heißt jetzt ebenso noch wie früher: „Die Religion ist also nicht nur das kräftigste Beförderungsmittel der Sittlichkeit, sondern Religion und Sittlichkeit, religiöse und moralische Bildung sind eigentlich Eins und dasselbe" (WW VII², 657; vgl. Haym, a. a. O. 635). Ein Gefühl für das eigentümliche Wesen der Religion, das Schleiermacher in seinen Reden so nachdrücklich ausgesprochen hatte, läßt sich hier also nicht feststellen. Ueberhaupt lag eine intensive theoretische Beschäftigung mit der Religion nicht in Humboldts Interessenkreis. Obgleich er in seiner Jugend — wie er im Alter an die Diede (206) schreibt — mit großem Eifer Kirchengeschichte gelesen hat, mußte ihn doch sein jahrzehntelanges Studium der griechischen Antike und das Eindringen in die von ihr bestimmten ästhetischen Probleme vom Christentum und dem deutschen Mittelalter wegführen. Nur als ein aus dem Ethos der Antike hervorgehender „Gegensatz gegen alles Moderne" ist es dann natürlich gedacht, wenn er von sich sagt, er sei „im reinsten und eigentlichen Verstande ein echter Heide"[1]. Er hatte keine ausgesprochen religiöse Gestaltungsgabe; aber er war tiefer religiöser Gefühle fähig. In

1) W. und C. v. Humboldt in ihren Br. IV 83.

gelegentlichen, oft flüchtig hingeworfenen Aeußerungen, die aber — besonders in Briefen — unmittelbar aus seiner Seele quellen, treten sie hervor, gewinnen Gestalt und erschließen unendlich wirksame Tiefen. Sie kristallisieren sich zunächst zu den drei folgenden Sätzen der christlichen Religion, die er näher kennen gelernt hatte, seitdem ihm von seiner Frau in der Londoner Zeit eine Bibel geschenkt war: 1. daß Gott der allbarmherzige, gütige Vater sei, wie er auch im Mittelpunkt eines Leibnitz, Herder und Goethe gestanden hatte, 2. daß die Liebe göttlich und ewig sei, 3. daß die wahre Heimat der Seele jenseits dieser bei aller Schönheit doch von Unvollkommenheit und Rätsel erfüllten Welt liege [1]). Dies Jenseitsgefühl war besonders nach dem Tode seines Sohnes Wilhelm in Rom in ihm wach geworden und hatte sich von da an immer mehr verstärkt. Damit war eng verbunden jener aus seinem Wesen quellende Hang zur mystischen Versenkung in e i n e Idee oder in die „innere Welt", ein Hang, der von Jugend in ihm lebendig, seit seiner Beschäftigung mit dem indischen Denken (c. 1821) immer intensiver wurde. Sehr richtig sagt in dieser Hinsicht Haym [2]), daß sein Geist mit dem indischen wahlverwandt war.

Ich möchte in diesem Zusammenhang doch auf die Gefahr solcher apodiktischer Urteile hinweisen, wie Spranger sie etwa vollzieht (a. a. O. 300, 304), wenn er behauptet, Humboldt sei „ein echter Protestant" gewesen, obgleich er kurz vorher sich dahin geäußert hat, Humboldt sei für sich selbst durchaus nicht Christ gewesen. Was heißt denn „gläubiger Christ" und „echter Protestant"? Von der Schwierigkeit der Begriffsbestimmung solcher großen geistigen Zusammenhänge abgesehen, wäre zu erwägen, ob sich je das Lebensgefühl einer großen, schöpferischen Persönlichkeit mit einer zeitlich in der Vergangenheit liegenden geistigen Lebensform wird identifizieren lassen. Die Frage solcher „schlichten" Uebereinstimmung muß vom historischen Standpunkt verneint werden. Das hat seinen Grund in der Individualität der historischen Persönlichkeit und der Heterogenität der geschichtlichen Zusammenhänge überhaupt. Die Frage, ob echter Protestant usw., ist als solche schon

1) Vgl. zu diesen Sätzen an die Diede, 179 f., 256 ff., 104 f., 205 f., 270 ff.
2) W. v. Humboldt, Lebensbild und Charakteristik, 1856, 583.

verkehrt gestellt. Derartige allgemeine und bestimmte Urteile darf der Historiker nicht stellen. Er darf bei der Bestimmung seines Gegenstandes nur soviel sagen: hier sind Wesenszüge, die mit diesen oder jenen charakteristischen Linien des Christentums, des Protestantismus usw. übereinstimmen. Er wird außerdem die Nuancierungen feststellen müssen, die bei aller Uebereinstimmung den einzelnen Zügen durch anderweitige Einflüsse anhaften. Nur so wird exakt die Beziehung einer Persönlichkeit zu einer größeren geistigen Bewegung durchschaut werden können.

Bei Humboldts Einstellung auf die christliche Religon darf demgemäß nicht außer acht gelassen werden: 1. jegliche Frömmelei, übertrieben demütige Ergebenheit wie auch unnatürliche Freude auf Grund künftig sich erfüllender Hoffnungen lagen ihm fern, wie er ausdrücklich an die Diede schreibt (II, 151)[1]. 2. Eine in dem Glauben an die Person Jesu, an seinen Tod oder seine Auferstehung sich gründende Heilsgewißheit kannte er nicht. Was vom Christentum an ihm Erlebnis geworden ist, sind also lediglich die drei erwähnten Gedanken, die er teils durch Studium, teils durch persönliche Lebenserfahrung sich zu eigen gemacht hatte. Den allgemeinen seelischen Hintergrund aber bildet — abgesehen von der bereits erwähnten Neigung zur weltabgewandten, nach innen gekehrten indischen Mystik, die schon in der irdischen Vergänglichkeit in Augenblicken zur Ewigkeit durchstößt — einmal das religiöse Gefühl Goethes, jenes in der Marienbader Elegie erwähnte Streben, „sich einem Höhern, Reinen, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben"[2], und sodann der Schicksalsglaube der griechisch-römischen Stoa. Mit Recht spricht Haym (a. a. O. 66) von einer stoischen Ader Humboldts, die sich bis in die Sonette des Alters fortsetze. Sein eiserner Wille zur Disziplinierung seines Gefühls und der Leidenschaften, zur zeitweiligen Affektlosigkeit, kühlen Ruhe und Gelassenheit sind von daher beeinflußt[3]. Ebenso sein Schicksalsglaube. Er

1) Zitiert nach der Gesamtausgabe der Briefe[4], Leipzig 1850. Die nachfolgenden Zitate wieder nach der Auswahl von Leitzmann.

2) Vgl. W. und C. v. Humboldt in ihren Br. VII, 187.

3) Dilthey ist den Einflüssen der Stoa auf das abendländische Denken bis Spinoza, Leibnitz und Goethe nachgegangen. Ges. Schr. II.

gehört zu dem Pathos, das den Sonetten zugrunde liegt. „Still duldend und ohne Furcht muß man dem herben Schicksal entgegensehen" (IX, 299). „Der Mensch ist in der Hand des Schicksals, dessen dunklen Wegen er nicht entgegenstreben darf" (IX ,389, 384, 446). Für unsern Zusammenhang genügen diese wichtigsten Linien der religiösen Einstellung Wilhelm v. Humboldts. Aus ihnen lassen sich mit hinlänglicher Sicherheit die nötigen Schlüsse auf das Todesproblem ziehen. Man kann demgemäß sagen, daß Humboldt in dem Tod grundsätzlich nicht den letzten, nur lebenzerstörenden Faktor gesehen hat. Seine Ueberwindung ergab sich ihm von den verschiedensten Seiten des Lebens her. Sie mußte sich ihm schon von seinem Verständnis des Individuums aus nahelegen. Jede Individualität ist ihm eine Idee. Diese aber ist ewig. Dementsprechend ist, wie er an Caroline v. Wolzogen schreibt [1]), jede geistige Individualität ewig und unveränderlich. Nur was sich nicht zu einer solchen „eigentümlichen Geistesgestaltung aufschwingen könne, möge wohl in das allgemeine Naturleben zurückkehren. Auch der Geistesidealismus, der seiner wie der Weltanschauung der ganzen Epoche damals zugrunde lag, mußte den Tod zu einem Mittel geistigen Aufschwungs umformen. Der Geist wird im Tode die Fesseln zerbrechen, den Kerker verlassen, in dem er jetzt liegt, und frei und ohne Bürden seine Schwingen entfalten. Der Tod entzündet die „Flamme höheren Lebens" (Sonett 118). „Im Tode hat der Geist den Sieg errungen und allen Erdengram in Ruh verschlungen" (Sonett 998). „Das innere Leben der Gefühle und Gedanken trägt der Mensch einzig mit sich hinüber ins Jenseits" (Sonett 945). Damit verbindet sich dann das Zentralmotiv des Christentums, das ihm durch das Leben und Sterben seiner Frau zum Erlebnis geworden war: daß die Liebe durch den Tod nicht gebrochen werden könne, sondern ewig sei.

> „Es kann nicht heilge Liebe täuschend lügen,
> was Eins ist, muß als Eins sich wiederfinden".
> (Sonett, 180, 875, 153.)

„Eine wahrhaft empfundene Liebe kann nicht untergehen" [2]).

1) Literarischer Nachlaß der Frau C. v. Wolzogen II. 59 f.
2) An die Wolzogen a. a. O. 59, vgl. 46.

Darum sinkt der Tod ihm zur „rein menschlichen Begebenheit" herab, wird eine „freundliche Erscheinung", ein „bloßes Zwischenereignis", ein „Uebergang aus einer Form des endlichen Wesens in die andere", „ewig milder Seelenfriede", den er auf allen Totenmasken wiederzufinden glaubt [1]). Darum spricht er geradezu von einer „Freudigkeit der Todeserwartung", die tief in seiner Natur gegründet sei. Dann muß die brennende Sehnsucht gestillt werden, die ihn hier in unermeßliche Fernen mit sich zog, und die Seele wird trinken von der reinen Luft des Aethers (Sonett 224, 402). Wäre es anders, so wäre es nicht wert, Mensch zu sein.

Noch von anderen Seiten des Lebens findet Humboldt einen Weg zur Todesüberwindung. Alles Seiende als solches ist unvergänglich. Die Form, die einmal existiert, kann nicht wieder zerbrochen werden. „Tod ist Nichts. Was war, kann nicht vergehn" (Sonett 768). Auch Gedanken der indischen Seelenwanderung werden in ihm wach. Der Tod wird ihm dann nur Durchgangspunkt von einer Seinsform zur andern. Der Gedanke des ewig quellenden, unermeßlichen Lebens der Natur packt ihn auch, wie Goethe ihn in dem Fragment über die Natur (1780) vorgetragen hatte: „Leben ist ihre schönste Erfindung und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben" [2]). Die größte Höhe aber erreicht seine Todesauffassung da, wo er an den Herderschen Palingenesiegedanken in seiner höchsten Form anknüpft. „Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das dünkt mich, ist die wahre Palingenesie dieses Lebens", heißt es in dem 3. Seelenwanderungsgespräch der Paramythien (Suphan 15, 303). In diesem Sinne meint es H., wenn er sagt (a. a. O. 117), das ganze Leben müsse eine Vorbereitung zum Tode sein, und jeder sterbe seinen eigenen Tod. Der Einzelne hat es selbst in der Hand, welchen Tod er sterben will. Das Sterben ist kein zufälliges Geschehen. „Der, welcher im Leben mehr und höher zu geistiger Stärke gereift war", stirbt einen andern Tod als der, welcher in geistiger Hinsicht im Leben zurückblieb. „Der Tod und das neue

1) An die Diede 80, 96 f., 229, 231. Sonett 107, 998.

2) Aehnlich Humboldt an die Diede 130. Sonett 107, 998, vgl. an die Wolzogen 46.

Leben ergreifen nur immer das für sie Gereifte. So muß also auch der Mensch diese Reife in sich befördern, und die Reife für den Tod und das neue Leben ist nur eine und ebendieselbe" [1]). Diese höchste Reife aber ist „eine Trennung vom Irdischen, eine Gleichgültigkeit gegen irdischen Genuß und irdische Tätigkeit, ein Leben in Ideen, die von aller Welt entfernt sind", „wachsame Herrschaft über sich selbst" (a. a. O. 130 f.). Goethes „Stirb und Werde" klingt hier an, aber in ganz eigener, ursprünglich erlebter Fassung. Man möchte in ihr allein den von allen Bildungsmächten nur relativ beeinflußten, Humboldt eigensten Unsterblichkeitsgedanken sehen. Er hängt wieder eng zusammen mit seinem Lieblingsgedanken von der „inneren Welt" und der qualitativen Individualität.

Es dürfte angebracht erscheinen, mit diesem höchsten Aufschwung seines geistigen Lebens unsere Untersuchung zu beschließen. Und tatsächlich würde das der Grundstimmung seiner Seele am besten entsprechen. Doch fordert die Sachlichkeit des Historikers, daß noch eines Momentes gedacht werde, eines Tones, der die eben erlangte innere Harmonie der Struktur seiner Persönlichkeit — unerwünscht und ungewollt — wie ein schriller Abschluß nachträglich zu zerstören sucht, der im Gegensatz zu dem eben gehörten Siegesklängen die Seele nun wieder hinabzuziehen sucht in nicht endenwollende Nacht, aus der nur Leere und Hoffnungslosigkeit sie anzustarren scheinen. Und damit stoßen wir — das beim Schluß der Darstellung des Nachtmotivs verlassene Thema des unaufhebbaren Lebenschmerzes nun wieder aufnehmend — auf eine letzte Gegensätzlichkeit seines Lebens. Sieg des Geistes, der Liebe, der Idee, der inneren Welt war wohl das überwiegende, aber nicht das einzige Moment, das sein Verhältnis zum Tode bestimmte. Daneben kannte er Augenblicke, wo er den Tod nur als Tod empfand, als unaufhellbares Dunkel, als namenloses Versinken ins All und ins Nichts. Von hier mag der schwermütige Nebenton kommen, der in den Sonetten selbst dort noch mitschwingt, wo sein Geist Triumphe feiert. Er selbst sagt einmal: „vor und hinter dem sturmvollen Leben liegen unerforschte Unendlichkeiten, die die Schwermut bringen"

1) An die Diede 130.

(Sonett 510). Herder und Novalis kannten diese Schwermut in diesem Maße nicht, weil sie an der Person des Erlösers den nie versiegenden Quell ihrer Heilsgewißheit gefunden hatten. Gerade jener Quell aber war, wie wir sahen, Humboldt verschlossen geblieben. War in diesen Augenblicken seine Seele von dem — nach dem Tode seiner Frau — ständigen Klopfen an die Pforten des Todes ermüdet? Griechische Vorstellungen von dem Versinken der Seele ins Schattenreich des Hades kommen dann über ihn, an die leise anklingend sich Stimmungen des indischen Nirvana anschließen. Das Leben erscheint ihm dann bestenfalls wie ein ewig fortrollender Strom. Was war, kehrt aus des „Schattens Kühle" nie wieder zurück (Sonett 131, 174, 226). Immer neues Leben wird zwar geboren. Aber was gilt diese Erkenntnis einer Seele, deren Ringen allein um ein individuelles Fortleben geht? „Der Tod geht um den Menschen her wie dunkle Sage, die tausend Lebensklänge dumpf ersticken" (Sonett 128). In düstersten Augenblicken sinkt ihm selbst die Liebe, diese treuste Gefährtin seiner Seele, zu einem Schatten herab.

„Der Tod die Liebe trennt, und dunkle Sage
nur tröstend spricht vom Wiedersehungstage." (Sonett 140.)

Das, was er in den „goldumwebten Tagen" seiner Jugend gelebt hat, kann kein „dunkel überm Grab verheißnes Leben" ihm wieder ersetzen. Dann erscheint ihm alles den „dunklen Stunden" des Schicksals untertan, das nicht nach dem Schmerz und Glück des Einzelnen fragt, sondern alles Lebende still verschwinden läßt in dem großen Meer des All (Sonett 814). Selbst das Fortleben großer Männer nach dem Tode erscheint ihm dann zweifelhaft (Sonett 824). Den Schleier des Todes kann niemand lüften. „Mit dem Tode reißt der Befreiung Faden" (Sonett 816, 818). Bange Fragen drängen sich auf. Werden die Gestalten der Jugend einmal wieder Wirklichkeit werden? Oder werden sie beim Tode in Nichts zerfallen? (Sonett 179). Wird der Geist sich nach dem Tode zur Freiheit emporschwingen oder wird alles dem Vergehen anheimfallen? (Sonett 608, 682).

„Wann lösen sich befreiend diese Bande?
wann kann in lieblicher Gedankenfülle

die Seele, wie im reinen Aether, schwimmen?
Ist es in jenem zugesagten Lande,
wo man verheißt, daß frei von Körperhülle
allein der Menschheit Götterfunken glimmen?" (S. 608.)

Wir schiffen zwischen zwei Ufern, der Nacht des Grabes und dem Glanz der Sterne; wird dieser uns als Hafen aufnehmen? (Diktat zu Sonett 332). In solchen Momenten, wenn es wie „Totenmattheit" auf ihm liegt (S. 113), ist die Frage das letzte. Nur ein „Vielleicht" entringt sich dann seiner Brust:

„So ist vielleicht es auch mit jenem Lande,
des dunklen Todesstroms jenseitgem Strande,
dem man sehnsüchtig oft entgegenschwingt.
Wie Heimat es vielleicht uns einst durchdringet . . ."

In jener Frage, die nicht beantwortet wird, und in diesem „Vielleicht" liegt wohl der letzte Grund, warum die Sonette immer, wie man auch an sie herantreten möge, so erschütternd wirken. Trotz all der geistigen Flugkraft, die sich in ihnen gestaltet, trotz zeitweiliger Ausweitung der Nacht zu unendlichen Sternenräumen in schimmernder Pracht, fühlt man dann doch wieder die Nacht wie bleierne Schwere, die nicht abzuschütteln ist, und wie aus ganz anderen Regionen klingt eine Heimatlosigkeit aus der Melodie der Strophen heraus, die der Seele des Dichters entstammend die sonnendurchglühten Gestalten seines Lebens in nachtwandlerisch-fliehende Schemen und flüsternd-raunende Schatten versinken läßt. Dann will ihm das ganze Leben wie ein „Ton des Todes" erscheinen, und in die sonst wie mit ehernen Riegeln verschlossenen Tore seiner „inneren Welt" schleicht sich der Klang ein, den man einmal — auf der Höhe seines Lebens — irrational aus seiner Seele heraufklingen hört: „ich bin ein armes, verlorenes Kind, ich weine die müden Augen mir blind" . . . (W. W. IX, 152). Und hier enthüllt sich uns in der Stellungnahme Humboldts zum Tode, die für die Richtung seines Wesens doch entscheidend ist, ein letzter Gegensatz zum klassischen Menschen. Wenn Goethe in dem bekannten Wort an Eckermann sagt, die Natur sei verpflichtet, ihm bei rastlosem Wirken seiner Kräfte eine andere Form des Daseins anzuweisen, falls die jetzige seinen Geist nicht mehr auszuhalten vermöge, so

bezeichnet er damit das Lebensgefühl des klassischen Menschen zum Tode überhaupt. Dieser Menschheitstypus kennt den Tod schon aus dem Grunde nicht, weil er die Zeit nicht kennt, also auch nicht das Entstehen und das Vergehen. Die rastlos tätige Monas ist eine ewig sich aus sich selbst erneuernde Welt ohne Stillstand und Grenze. Wir haben gesehen, daß Humboldts Sieg über den Tod — denn er mußte erst siegen, was der klassische Mensch streng genommen gar nicht nötig hatte — aus ähnlichen und noch aus anderen Quellen floß. Stoisch-christliche Motive mischen sich mit ein. Dazu gesellt sich der sittliche Pathos eines Herder, Kant und Fichte von der Ewigkeit der Menschenwürde. Da aber, wo er den Tod nur als unbesiegbares Dunkel, als „Parzenschnitt" empfindet, wird er Romantiker. Denn dem Romantiker wird, wenn er von allen Bildungsmächten losgelöst ganz er selber ist, das Leben zu einem einzigen Hinwandern auf den Tod [1]). „Alles Leben endet mit Alter und Tod" (Novalis). Mit dem Tode beginnt ein schlechthin Neues, Unbekanntes, Unendliches. Im Gegensatz zur Klassik war es der Romantik eigen, das Sterben als solches und ganz für sich genommen nachzufühlen mit all seinen Erschütterungen und Schmerzen, mit seiner Vereinsamung und seiner Trostlosigkeit.

Man ist schon früh auf die — hier nur an einem Zug erörterte — Gegensätzlichkeit des geistigen Lebens Wilhelm v. Humboldts aufmerksam geworden. Schon Haym weist in seiner Biographie darauf hin (626). Er meint dann allerdings, daß sich Humboldts ganzes Sein doch noch zu „vollendeter Harmonie" abrunde (629). Auch Spranger läßt die Humanitätsidee in einer das Individuum und die Welt einspannenden Totalität sich aufgipfeln. Das mag auch für diese Idee richtig sein. Aber sie gibt doch schließlich nur einen Aspekt, unter dem man die viel verschlungenen Richtungen der Seele Wilhelm v. Humboldts betrachten kann. Von der Gesamtheit seiner Persönlichkeit aber zu sagen, sie hätte sich zu vollendeter Harmonie emporgerungen, läßt sich aus den Zeugnissen nicht belegen, in denen sein individuellstes Leben am unmittelbarsten pulsiert. Weltlichkeit und Mönchtum [2]), sinnlich plastische Schönheit und

1) Vgl. Fritz Strich, Deutsche Klassik und Romantik, 1922, 80 ff.
2) Vgl. Varnhagen, Tagebücher 1861, IV, 51 f.

schweigende Innerlichkeit, Klassik und Romantik, Antike und Christentum — jedes Glied dieser Gegensätze lag tief in seinem Wesen. Daß er ihre Ueberwindung, ihre Emporbildung zu höherer Synthese nicht erreicht hat, darin könnte man eine Schwäche sehen. Aber sub specie aeterni betrachtet liegt gerade darin seine Größe. Wie die Größe der Linie eines Gebirgs in der zackigen, kühnen Schroffheit und der unvermittelten, jäh hochragenden Diskontinuität liegt, so vielleicht die Größe einer Persönlichkeit in einer irrationalen, unüberbrückbaren Gegensätzlichkeit, in einer Kurve, deren Linien nicht zusammenfallen, sondern auseinanderstrebend in die unendliche Ferne weisen.

Notizen.

Calvin. Von der 1925, S. 473 angekündigten Ausgabe liegt der 1. Band vor: Calvini opera selecta. Edidit Petrus Barth. Vol. I, scripta ab anno 1533 usque ad annum 1541 continens. MDCCCCXXVI Monachii in aedibus Chr. Kaiser (542 S.; in Subskr. Mk. 11.—, geb. 13.—, einzeln 13.50, geb. 15.50). Inhaltlich am wichtigsten darin ist die Institutio religionis Christianae 1536. Der Text ruht auf der Grundlage des Corpus Reformatorum, dessen Seitenzahlen beigefügt sind, ist aber vielfach nach den Urdrucken verbessert; die Zitate sind berichtigt und möglichst mit den heutigen Fundstellen versehen; jede Schrift hat ihre (wesentlich historische) praefatio. Uns interessiert hier weder der editionstechnisch-historische Apparat noch die allgemeine praefatio mit ihrer an Karl Barth orientierten theologischen Haltung und ihrem schwerfälligen Deutsch-Latein (das den Nicht-Deutschen die Ausgabe zugänglich machen soll, ihnen aber weniger zugänglich sein dürfte als ein gutes Deutsch), sondern die Gabe selbst. Sie verdient allen Dank. Calvin uns nahezubringen, ist ein wirkliches Verdienst auch in den Augen derer, die seine Würdigung anders abtönen müssen.

Kierkegaard. Der Aufsatz T. Bohlins weist S. 192 f. auf die Schrift von Gemmer-Messer hin: sie ist erschienen bei Strecker und Schroeder, Stuttgart 1925 (319 S.; kart. Mk. 5.—, geb. Mk. 6,50). — Am besten vermitteln uns das Verständnis des auferstehenden Dänen zweifellos die skandinavischen Gelehrten, die seine noch nicht übersetzten Schriften ausschöpfen können und die Zusammenhänge seines Werkes anschaulich vor Augen haben. Vor allem kommt Torsten Bohlin selbst mit einer reizvollen Einführung in Betracht: S. Kierkegaards Leben und Werden. Uebersetzt von P. Katz. Gütersloh, Bertelsmann 1925 (schwedisch 1918); 243 S., Mk. 4.50, geb. 6.—. Der Stoff wird in 5 Kapitel gegliedert: „Ein Sohn des Alters“, „Meine Regine“, „Der Schriftsteller“, „Der Einzelne“, „Der Kirchenstürmer“. Vorrede des Uebersetzers und Anmerkungen erleichtern dem Leser die Ausweitung und Vertiefung des direkt Dargebotenen; Bilderbeigaben beleben das Ganze. — Stark angeregt von Bohlin ist der Kopenhagener Professor Ed. Geismar. Er hat im 1. Jahrgang der Zeitschrift f. syst. Theol. über K. geschrieben; neuerdings liegt vor: S. Kierkegaard. Gütersloh, Bertelsmann 1925. 51 S., Mk. 1.50 (Studien des apol. Seminars in Wernigerode, H. 13). Die Schrift dringt trotz ihrer Kürze tief in die Gedankenwelt K.s ein und sucht die Verbindung mit der Problematik der heutigen Lage, ist aber wohl zu kurz für jeden, der nicht schon einiges von K. kennt. — Soeben erschien: Arnold Gilg, S. Kierkegaard. München, Chr. Kaiser, 1926. 231 S., Mk. 5.—, geb. 6.50. Er behandelt: K.s Leben, Die Stadien des Aesthetischen und Ethischen, Die Religion der Immanenz, Die Sünde, Offenbarung und Glaube. Auf deutsch vorliegende Quellen beschränkt, erstrebt er von vornherein nicht ein historisch allseitig zutreffendes Bild von K.s Gestalt und Werk, sondern hebt die Linien heraus, die ihm heute von der Problematik der dialektischen Theologie her besonders wichtig erscheinen. Mit ihnen aber macht er den Leser überaus gründlich — das Buch ist aus Vorlesungen an der Universität Bern erwachsen — vertraut. Es ist z. Z., ohne daß es viel von diesen Zusammenhängen spricht, das beste Hilfsmittel für die Untersuchung der K.schen Linie in der dialektischen Theologie und reizt als solches zum aktuellen Ernstnehmen des großen Dänen.

Stephan.

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Aufhauser, Johannes B.: Antike Jesus-Zeugnisse. 1925. 57 S. Bonn, A. Marcus & E. Weber. M. 2.40.
Bauer, Theo: Die Ostkanaanäer. 1926. 94 S. Leipzig, Asia Major. M. 20.—.
Baumgartner, Walter: Das Buch Daniel. 1926. 40 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. 1.—.
Beer, Georg, Kurze Uebersicht über den Inhalt der Alttestamentlichen Schriften. 1926. 176 S. Tübingen, Mohr. M. 4.80.
Blumhardt, Joh. Christ.: Der Heiland kommt. 1925. 111 S. Schlüchtern, Neuwerkverlag. M. 1.65. — Vom Glauben bis ans Ende. 1926. 103 S. Berlin, Furcheverlag. M. 2.50.
Bousset-Greßmann: Die Religion des Judentums. (Handbuch zum Neuen Testament 21). 1926. 576 S. Tübingen, Mohr. M. 15.—.
Brockhaus, Der kleine, Lfg. 2, 3 und 4. 1925. Leipzig, Brockhaus.
Buber-Rosenzweig: Die Schrift. 1. Band: Das Buch Im Anfang. 206 S. Berlin, Vlg. Lambert Schneider.
Bülck, Walter: Die evangelische Gemeinde. 1926. 79 S. Tübingen, Mohr. M. 2.70.
Clorius, Otto: Fritz Reuters Frömmigkeit in seinen Dichtungen und in seinem Leben. 1924. 14 S. Neubrandenburg, Hubert Moerke, Verlag.
Dibelius, Martin: Geschichte der urchristlichen Literatur. I. Bd. 1926. 108 S. II. Bd. 1926. 110 S. Berlin, Walter de Gruyter. Je M. 1.50.
Diehl, Ernestus: Inscriptiones Latinae Christianae Veteres. Vol. II Fasc. 1. 1925. Fasc. 2. 1926. Berlin, Weidmann. Je M. 3.75.
Duhm, Hans: Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament. 1926. 218 S. Tübingen, Mohr. M. 8.40.
Feuling, Daniel: Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel. 1926. 61 S. Beuron, Verlag der Beuroner Kunstschule.
Folberth, P.: Meister Eckehart und Laotse. 1925. 116 S. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag (Rel. Geister, 17. B.) geb. M. 3.50.
Geldner, Karl F.: Die zoroastrische Religion (Religionsgesch. Lesebuch 1). 1926. 54 S. Tübingen, Mohr. M. 2.50.
Giacometti, Zaccaria: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche. 1926. 736 S. Tübingen, Mohr. M. 21.—.
Girgensohn, C.: Das christliche Eheideal. 1925. 11 S. Leipzig, Verl. Paul Eger. M. —.10.
Greinert, W.: Vom Weltenaufbau. 1926. 74 S. Leipzig, Hillmann.
Gunkel, Hermann: Die Psalmen. 5. Lfg. 1925. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 3.—.
Haering, Th.: Der Römerbrief. 1926. 148 S. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung. M. 4.50.
Hahn, Gustav: Der Allbeseelungsgedanke bei Lotze. 1925. 94 S. Stuttgart, W. Kohlhammer. M. 5.—.
Haitjema, Th. L.: Karl Barth, 1926. Wegeningen, Veenman & Zonen (holländisch) fl. 2.90, geb. fl. 3.90.
Handbuch der Philosophie. Lfg. 1: Howald: Ernst: Ethik des Altertums. 1926. 74 S. München, R. Oldenbourg.
Harnack, Adolf v.: Die Briefsammlung des Apostels Paulus. 1926. 87 S. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. 4.50.
Heitmann, Ludwig: Vom Werden der neuen Gemeinde. 1925. 31 S. Gießen, Alfred Töpelman. M. —.80.
Hempel, Joh.: Mystik und Alkoholekstase. 31 S. Hamburg 30, Neuland-Vlg. M. 1.—.

Herkenrath, Josef: Die Ethik Jesu (Abhandlungen aus Ethik und Moral 5. Band). 1926. 315 S. Düsseldorf, L. Schwann.
Hölscher, Gustav: Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie. 1925. 16 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. —.70.
Holtzmann, Oskar: Das Neue Testament. 1. Lfg. 1925. 336 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. 8.—. 2. Lfg. 1926. M. 9.50.
Klostermann, Erich: Das Markusevangelium. 1926. 195 S. Tübingen, Mohr. M. 5.—.
Koellreutter, Otto: Staat, Kirche und Schule. 1926. 27 S. Tübingen, Mohr. M. 1.20.
Köhler, Rudolf: Kritik der Theologie der Krisis. 1926. 24 S. Berlin, Hutten-Verlag G. m. b. H. M. —.60.
Krebs, Engelbert: Wesen und Werden des Glaubens nach katholischem Verständnis. 1926. 32 S. Karlsruhe, G. Braun. M. 1.20.
Kunstwart-Bücherei München, Callwey 1925 f.:
Bernhart, J., Herder-Auswahl. 224 S. M. 2.—.
Häfker, H.: Biblische Geschichten. II. Historica. 89 S. M. 1.—.
Hoffmann, P.: Buddhas Reden. 175 S. M. 2.—.
Kutter, Hermann: Wo ist Gott? 1926. 92 S. Basel, Kober, C. F. Spittlers Nachf. M. 2.80.
Laag, H.: Die rel. Entwicklung E. M. Arndts. 1926. 144 S. Halle, Buchh. d. Waisenhauses.
Liturgische Blätter für Prediger und Helfer. Reihe 1, Heft 1. 15 S. Gotha, Leopold Klotz. M. —.80.
Lohmeyer, Ernst: Die Offenbarung des Johannes. 1926. 203 S. Tübingen, Mohr. M. 5.50.
Meltzer, H.: Kirchengesch. Quellenlesebuch, Große Ausgabe A. III. T.: Neuzeit. 1926. 255. S. Meißen, Schlimpert & Püschel. M. 3.60.
Mensching, Gustav: Das heilige Schweigen. 1926. 162 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. 7.50.
Merz, Georg: M. Luther. 1925. 82 S. München, K. Oldenbourg. M. 1.60.
Müller, Karl: Rechtfertigung und Heiligung. 1926. 28 S. Neukirchen Kr. Moers, Buchhdg. d. Erziehungsvereins. M. —.50.
Murawski, Friedrich: Die Juden bei den Kirchenvätern und Scholastikern. 1925. 67 S. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn. M. 2.40.
Newman, L. I.: Jewish Influence on Christian Reform Movements. 1925. 706 S. New York, Columbia Univ. Press. M. 31.50.
Otto, Rudolf: Das Heilige. [14]1926. 258 S. Gotha, Klotz. M. 5.—.
Pichler, Hans: Vom Wesen der Erkenntnis. 1926. 80 S. Erfurt, Stenger. M. 2.75.
Piper, O.: Theologie und reine Lehre. 1926. 55 S. Tübingen, Mohr. M. 1.80.
Posner, Arthur: Die Psalmen. 1925. 103 S. Berlin, Schwetschke & Sohn. M. 3.50.
Ritschl, O.: Die reformierte Theologie des 16. u. 17. Jahrhs. in ihrer Entstehung und Entwicklung (Dogmengesch. d. Prot. III. B.) 1926. 458. S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. M. 19.—, geb. M. 21.50.
Salin, Edgar: Civitas Dei. 1926. 245 S. Tübingen, Mohr. M. 9.—.
Schulze-Soelde, W.: Metaphysik und Erkenntnis bei Aristoteles. 1926. 47 S. Tübingen, Mohr. M. 1.20.
Schüle, Th.: Die Grundlagen des reformierten Kirchenrechts. (Reformierte Schriften Nr. 4). 1926. 227 S. Basel, Verlag der Ref. Schweizer Zeitung.
Wach, J.: Das Verstehen. I. Teil. 1926. 266 S. Tübingen, Mohr. M. 10.50.
Wieland, Konst.: Das ewige Licht. 1926. 78 S. Augsburg, Lampart.

Die religiöse Frage — die Schicksalsfrage des deutschen Idealismus.

Von

Professor D. Horst Stephan in Leipzig[1]).

Bei der allgemeinen Verwirrung des Sprachgebrauchs wird das Erste ein Hinweis darauf sein müssen, wie ich den Begriff des deutschen Idealismus fasse. Ich kann die übliche Beschränkung auf die philosophische Entwicklung, die von Kant zu Hegel führt, nicht billigen. Sei es, daß man ihren erkenntniskritischen oder ihren spekulativen Inhalt in den Mittelpunkt stellt — Philosophie wird nur dann eine wirkliche Macht, wenn sie Ausdruck einer tiefer liegenden Geistesbewegung ist; eine solche Geistesbewegung aber, die in der Philosophie ihren Ausdruck sucht, muß alle Gebiete des Lebens erfassen und prägen. So betrachten wir den deutschen Idealismus (mit Troeltsch) als eine Gesamtbewegung des deutschen Lebens, die ebenso auf seinen ästhetischen, ethischen und religiösen wie auf seinen intellektuellen Linien zutage tritt. Und zwar verläuft sie in der Aufeinanderfolge verschiedener Generationen durch etwa acht Jahrzehnte hindurch; am fruchtbarsten wird es sein, drei Abschnitte zu unterscheiden[2]): der Frühidealismus führt von dem ersten Auftreten Klopstocks und Lessings (etwa 1750) bis hin zu dem Sturm

1) Nach Vorträgen, die in der Halleschen Ortsgruppe der Kantgesellschaft und auf der Meißner Pastoralkonferenz gehalten worden sind. Vgl. schon meinen Aufsatz „Kant und die Religion", Kantstudien 1924 (Jubiläumsheft). — In das gegenwärtige Ringen um das Verständnis des deutschen Idealismus, das den Hintergrund meiner Skizze bildet, führt noch heute am besten der Ueberblick von Paulus, ZThK 1924, 121 ff., 342 ff. ein.

2) Leibniz's Bedeutung kann hier nicht behandelt werden.

und Drang der siebziger Jahre; den Hochidealismus bezeichnen die kritischen Werke Kants, die klassischen Dichtungen Goethes und die philosophisch-ästhetischen Schöpfungen Schillers; die Romantik und die spekulative Philosophie bilden den Spätidealismus, in dem die Gesamtbewegung ihren Ausklang findet.

Sinn und Gehalt einer Bewegung, die acht Jahrzehnte und während dieser Jahrzehnte alle Gebiete des Lebens erfüllt, läßt sich nicht in einem kurzen Satze formulieren; am wenigsten heute, wo ein neues Ringen um tieferes Verständnis soeben erst begonnen hat. Alle Wissenschaften, vor allem Philosophie, Literaturwissenschaft und Theologie, werden mit ganz anderer Kraft als bisher darum arbeiten müssen, zumal die Mannigfaltigkeit der inneren Einstellung (ich erinnere an Gundolf und Korff oder an die Katholiken Joseph Nadler und Carl Schmitt) sich verstärkt und schon damit unablässig neue Fragen emporwirbelt. Sogar den Namen gilt es vorsichtig zu betrachten, weil ja das Wort „Idealismus" unwillkürlich die philosophische Linie in den Vordergrund stellt; darum hat man in der Schule Diltheys lieber von „deutscher Bewegung" geredet [1]). Aber vielleicht können wir an dem Namen doch festhalten, sofern wir „Idee" sehr allgemein verstehen, als „Geist". Dann ergäbe sich wenigstens eine vorbereitende, eine Sprungbrettformel: der deutsche Idealismus ringt darum, die Fülle des Wirklichen, die sich eben damals dem staunenden Auge enthüllte, vom Geist aus zu verstehen. Er ist darnach weit mehr als eine bloße Spielart des philosophischen Idealismus; ja er sprengt ihn — oder versucht ihn zu einer sein Wesen übersteigernden Erfüllung zu erheben.

Was jene Sprungbrettformel vorbereitend sagen will, das ergibt sich am besten durch einen vergleichenden Blick auf die gewaltige Bewegung, über die der deutsche Idealismus in scharfem Kampfe hinausführen möchte, die Aufklärung. Auch diese hatte ein neues Verständnis des Wirklichen erstrebt, und zwar auf doppeltem Wege:

1) Dilthey, Werke V; besonders Nohl, Die deutsche Bewegung und die ideal. Systeme, Logos II, 1912, 350—59; freilich bezieht er das Wort dann doch mehr auf den Zusammenschluß der philosophischen mit der ästhetischen Linie und seine Folgen statt auf die Gesamtbewegung.

teils — vor allem in England — von der Erfahrung aus, also empiristisch-sensualistisch, teils — vor allem in Deutschland — vom Verstand aus, also rationalistisch. Die Träger des werdenden deutschen Idealismus aber empfanden neben der relativen Bedeutung beider Wege aufs stärkste auch die innere Unzulänglichkeit beider. Darum nahmen sie beide in ihr Ringen auf und überwanden sie doch beide. Männer wie Hamann, Herder, all die Stürmer und Dränger bis zum jungen Goethe, Schelling oder Baader gossen in das Evangelium von der Natur, ja in den englisch-französischen Sensualismus ein Feuer hinein, das Natur und Sinne zu Organen schöpferischen Geistes, zu Zeugen eines letzten, doch irgendwie Geistigen macht. Und andererseits bedeutet die Linie Lessing, Kant, Hegel eine Anknüpfung an die rationalistische Aufklärung, die jede bloße ratio umprägt; sie erhebt die ratio zur Dienerin eines Höheren, Uebergewaltigen, Ewigen, das wir meinen, wenn wir vom Logos reden — oder eben vom Geist! Mag man sich auf der einen Seite noch so natur- und sinnenhaft, auf der andern noch so rationalistisch gebärden: man will überall aus dem Geist heraus leben und schaffen und denken. Hier meldet sich eine neue Geistigkeit, die auch das Irrationale erfaßt; noch Hegel, der „Panlogist", gibt der Leidenschaft eine wichtige Rolle in der Verwirklichung des Geistes. Der Begriff des Geistes gewinnt eine Spannweite, der nichts Menschliches, nichts Irdisches fremd ist, und deutet zugleich eine Kraft an, alles Irdische mit dem Hauche des Schöpferisch-Ewigen zu beleben und so zur neuen Schöpfung zu erheben. Mit dieser Erinnerung ist der fruchtbarste Ansatzpunkt für eine genauere Betrachtung gegeben.

1. Wenn unsere vorläufige Formel richtig ist, dann leistet sie wenigstens das erste, was zum Verständnis einer geschichtlichen Bewegung geleistet werden muß: sie zeigt die Aufgabe, in deren Stellung der deutsche Idealismus sich tatsächlich als eine relative Einheit erwies, und in deren Lösung er bekunden mußte, ob er fähig war, zur vollen Einheit und damit zur siegreichen Neuprägung der deutschen Kultur heranzureifen. Ueberall ist ja die Aufgabe das, woran Einheitlichkeit und Kraft sich erprobt, beim Einzelmenschen wie bei den großen geschichtlichen Gebilden. Darum

müssen wir vor aller Einzelbetrachtung des konkreten geschichtlichen Ablaufs den Sinn der angedeuteten Aufgabe genauer zu fassen versuchen; er wird den Maßstab für die Deutung der geschichtlichen Einzelerscheinungen geben.

Das Wirkliche wollte der deutsche Idealismus neu verstehen — d. h. er rang um eine Weltanschauung (in jenem weiten Sinn, der die Lebensanschauung einschließt). Und vom Geiste aus wollte er sie verstehen — d. h. er rührte dabei irgendwie an die Tiefen der lebendigen Religion, für die der Geist verbunden ist mit Gott. So steht denn an seiner Pforte die Frage nach dem Verhältnis der Weltanschauung zur lebendigen Religion. Seine Aufgabe war die Schaffung einer neuen Weltanschauung, nicht die einer neuen Religion (manche seiner Vertreter standen ja allem Religiösen lau genug gegenüber). Aber Weltanschauung und Religion sind so eng miteinander verbunden, daß die Umprägung jener gar nicht möglich ist ohne das Mitwirken dieser, und daß sie umgekehrt auch für diese die Notwendigkeit starker Selbstbesinnung in sich schließt. Wenn also der deutsche Idealismus in seinem Weltanschauungsringen vom Geiste ausgeht, schlägt er den rechten Weg ein: er wendet sich an die Macht der Religion. Nun kam alles darauf an, ob es gelang, die weltanschauliche und die religiöse Entwicklung in fruchtbarer Berührung zu halten. Dazu gehörte auf seiten der Weltanschauung die Empfänglichkeit gegenüber der evangelischen Frömmigkeit, auf deren Boden sie erwuchs, auf seiten der evangelischen Frömmigkeit der Blick auf die Notwendigkeiten, die in dem Weltanschauungsringen sich ausprägten, ja ein großes Vertrauen zu der werdenden Weltanschauung, auch wo sie überlieferte Formen sprengte und in unheimlich ferne Weiten sich streckte. Die Möglichkeit eines solchen Wechselverhältnisses tritt deutlich genug an den Tag. Wir denken daran, daß Klopstocks Messiade mit ihren ersten Gesängen eine Art Ouvertüre der Bewegung bildet, daß Hamann mit seinen Geistesblitzen zu ihren Weckern, Herder und Schleiermacher, die beiden größten Theologen der Neuzeit, zu ihren vornehmsten Trägern zählen.

Wichtiger aber als das Aufweisen solcher symbolischer Einzel-

tatsachen ist die Frage nach der sachlichen Begründung des Wechselverhältnisses von Weltanschauung und Religion im deutschen Idealismus. Erst wenn eine sachliche Begründung sich erbringen läßt, sind wir vor dem Verdacht geschützt, daß jene Tatsachen nur Zufälligkeiten der Kulturgeschichte bedeuten. Damit stehen wir eben vor der unermeßlichen Schwierigkeit der Aufgabe, die dem deutschen Idealismus gestellt war. In der Vergangenheit hatte man mehr als ein Jahrtausend gebraucht, um eine kunstvolle Einheit von Weltbild, Weltanschauung und Religion zu erreichen. So war es selbstverständlich, daß der deutsche Idealismus seinen Bau nicht mit einem plötzlichen Ansatz, nicht gleich in der Vollendung schaffen konnte. Nirgends bestand eine Einheit der Volkskultur oder der Geisteshaltung, die ihn hätte tragen können. Die kirchentreuen und die pietistischen Kreise hielten an der überlieferten Weltanschauung fest; die Aufklärung baute diese Weltanschauung ab und suchte zugleich auf ihren beiden Wegen, dem empiristischen und dem rationalistischen, einen Neubau. Allein (ganz abgesehen von der Gegensätzlichkeit beider Wege) sie hatte für diesen Neubau nur eben die Mittel der Sinnestätigkeit und des Verstandes, mit denen sie den Abbau vollzog. Damit konnte sie den deutschen Menschen des achtzehnten Jahrhunderts nicht befriedigen, dessen Innenleben durch Mystik, Pietismus und Sentimentalität soeben neu entzündet worden war. Indem die Rahmungen und Fesseln der überkommenen Weltanschauung barsten, begann man sich der Fülle des Daseins bewußt zu werden — da sollte Sinnestätigkeit oder Verstand die Kraft besitzen, das Dasein zu meistern? Eine auf sie gebaute Weltanschauung mußte, schon im Vergleich mit der alten, allen tieferen Geistern als minderwertig erscheinen. Eben damit war dem Idealismus die Aufgabe gestellt, alle Kräfte für seinen Neubau aufzurufen, die ästhetischen wie die religiösen, die wissenschaftlichen wie die philosophischen, und all die Erkenntnisse fruchtbar zu verwerten, die der Blick auf eigene und fremde Geschichte, auf Natur und Kunst, auf Religion und Sittlichkeit so reichlich zu erschließen begann. Eine Zeit, die weder den Segen noch den Fluch des Spezialismus kannte, durfte es noch wagen, alle Bäche und Ströme in ein einziges Bett zu leiten und aus ihrer gegenseitigen Durch=

dringung ein organisches Neues zu erwarten. Freilich erhob sich hier sofort eine neue Gefahr. Mußte nicht die Verlegung des Weltmittelpunkts von der Erde auf die Sonne und weiter hinaus ins Unendliche zum Sinnbild werden für die Hinausschiebung aller Lebensmittelpunkte ins Unendliche? Und konnte diese Hinausschiebung ins Unendliche nicht einen Sturz ins Bodenlose, eine Preisgabe aller Sicherheit und aller Fußpunkte auch für das Leben bedeuten — d. h. das Chaos?

Gegenüber dieser Gefahr war es doppelt nötig, und doppelt schwer, das rechte Verhältnis von Religion und Weltanschauung zu finden. Ein Umbau der alten Brücken, etwa derer, die in dem Begriffspaar natürliche und übernatürliche Offenbarung lag, war nicht so einfach möglich. Man mußte in dem Begriffsapparat und der Motivwelt des deutschen Idealismus selbst die Mittel finden, die es erlaubten, allmählich das notwendige fruchtbare Wechselverhältnis von lebendiger Religion und Weltanschauung neu zu schaffen.

Wenn man die deutsch-idealistische Begriffswelt unter diesem Gesichtspunkt prüft, so ergibt sich viel lehrreicher Stoff. Wichtig wäre z. B. eine Untersuchung der Worte Vernunft und Geist; ihre Geschichte leuchtet hell hinein in das eigentliche Verhältnis des Religiösen und des Weltanschaulichen im deutschen Idealismus. Aber ich möchte mich darauf beschränken, zwei etwas einfachere Begriffe heranzuziehen, deren eigentümliches Wechselverhältnis besonders leicht als maßgebend für das Schicksal des deutschen Idealismus ins Auge springt: die des Unendlichen und des Unbedingten. Beide gehören sowohl der Weltanschauung an wie auch der Religion, sind also von vornherein als Bindeglieder einzuschätzen; und beide verbinden die Gebiete so, daß sie unter dem Symbol der Negation des Empirisch-Wirklichen doch etwas sehr Positives meinen: eine letzte Wirklichkeit, die dann auch der empirischen Wirklichkeit neuen positiven Sinn verleiht. Ausschlaggebend für das Schicksal des deutschen Idealismus aber wurde nicht das, was ihnen gleichmäßig eignet, sondern gerade das, was sie unterscheidet, und das eigentümliche Verhältnis, das zwischen beiden herrschte oder doch herrschen sollte.

Betrachten wir zunächst das Motiv des Unendlichen.

Es ist an sich ein uraltes Erbgut, das mannigfache Inhalte und Gefühlswerte mit sich brachte. Für uns aber ist wichtiger, daß es soeben im Weltbild der Aufklärung durch die Arbeit der Mathematik und der Naturwissenschaft eine mächtig gesteigerte Bedeutung empfangen hatte. Daß die natürliche Welt sich jetzt nach allen Seiten ins räumlich und zeitlich Unendliche streckte, das mußte in immer wachsendem Maße auch das Erleben des Menschen beeinflussen und damit vom Weltbild auf Religion und Weltanschauung übergreifen. Es konnte das Selbstgefühl des Menschen erdrücken, ihn im eigenen Bewußtsein zu einem zufälligen Spiel natürlicher Mächte herabwürdigen. Allein im deutschen Idealismus geschieht das Gegenteil: ihm rückt die unendliche Natur mit der Gottheit zusammen und weckt so das Gefühl der Heimat gegenüber der Welt. Ja mehr und vor allem: das Erlebnis der Unendlichkeit strahlt über auf das innere Leben des Menschen, er fühlt Unendlichkeit, unendlichen Schöpferdrang in der eigenen Brust. Er fühlt den „Mut, sich in die Welt zu wagen, der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen", obwohl er genau weiß:

> „Alles geben die Götter, die Unendlichen,
> Ihren Lieblingen ganz.
> Alle Freuden, die unendlichen,
> Alle Schmerzen, die unendlichen, ganz"[1]).

Indem der „Faustische Mensch" sich als Träger unendlichen Lebens weiß, wird er von innen her gedrängt, es immer neu zu objektivieren, ohne Rücksicht auf die daraus entspringenden unendlichen Schmerzen.

So wird der Augenblick aus der Vereinzelung herausgehoben, die irdischen Gegensätze, die Schranken von Raum und Zeit werden relativiert. Es entsteht ein zusammenhängendes Wogen und Branden des Lebens, das im ganzen doch vorwärts zu tragen und allem einzelnen irgendwie Anteil an dem schöpferischen, göttlich-geistigen Quellgrund des ewig jungen Lebens zu geben scheint. Goethes Proömion zeigt vielleicht am schönsten, wie solches Erlebnis des Unendlichen auch die religiösen Saiten hell erklingen läßt; von

1) Goethe, Aus dem Nachlaß, Vermischte Gedichte.

dem ewigen Gott geht es aus, die Welt ist überall sein Gleichnis: Dies Gleichnis,

„Es zieht dich an, es reißt dich heiter fort,
Und wo du wandelst, schmückt sich Weg und Ort:
Du zählst nicht mehr, berechnest keine Zeit,
Und jeder Schritt ist Unermeßlichkeit."

Wer wollte leugnen, daß hier das Unendlichkeitsmotiv von der bloßen Weltanschauung in die Tiefen echter Frömmigkeit hindurchstößt? Und ähnlich oft: mit dem üblen Geozentrismus weicht der stolze Anthropozentrismus; der endliche Mensch steht staunend vor dem Unendlichen, das doch auch in ihm an den Tag drängt; und weil er es nicht willkürlich schaffen kann, darum empfängt er es als Offenbarung und Gnade. Die Religion einerseits Anschauung und Gefühl des Unendlichen, anderseits Offenbarung des Unendlichen im Endlichen — dieser Doppelsatz der Schleiermacherschen „Reden" ist der tiefste Versuch, das Weltanschauungsmotiv der Unendlichkeit religiös zu verankern.

Allein auf Höhepunkten, wie sie Goethe bietet, wird auch die Schwierigkeit des Motivs deutlich genug. Entspricht das heitere Schreiten ins Unendliche wirklich dem Erlebnis des Faustischen Menschen? Faust selber belehrt uns eines andern: er zeigt vielmehr die Tragik, die den Drang zur Objektivierung des unendlichen inneren Lebens erfüllt. „Unbefriedigt jeden Augenblick", kostet der Mensch in jeder neuen Objektivierung die Unmöglichkeit, das Unendliche im Endlichen zu gestalten; sein Leben droht sich hoffnungslos an der unerfüllbaren Aufgabe zu zerreiben.

Zu ähnlichem Ergebnis führt der Blick auf die Art, wie das Erlebnis des Unendlichen im Endlichen gewonnen wird. Wohl am häufigsten werden wir auf das Gefühl verwiesen. So sagt Herder in einem Jugendgedicht:

„. . . Fühle dich
und die Schöpfung fühlet sich;
Fühle dich, so fühlst du Gott
in dir, in Dir fühlt sich Gott."

(Werke, hrsg. von Suphan, B. 29, 443 f.)

Aber die Gefühle ebben nieder, und was bleibt, ist die wehmütig-schmerzliche Erkenntnis der eigenen beschränkten Endlichkeit,

die nun allzu leicht alles Empirische als wesenlos, als gleichgültig erscheinen läßt: heute alles blau in blau und morgen alles grau in grau. Es fehlt der Maßstab für eine stimmungsüberlegene, sachlich-kritische Wertung der Welt und Weltvorgänge, auch für Selbstbesinnung und Selbstkritik. Was ist hier böse, was Schuld? Es macht sich bemerkbar, daß wir in dem Motiv der Unendlichkeit ein an der Natur gewonnenes Motiv verwenden. Es kann als solches niemals eine feste Linie in der Fülle der Eindrücke, geschweige eine Weltkritik erzeugen; es kann uns nicht über das ziellose Gewoge des natürlichen Lebens emporheben. Ohne daß es die Hilfe andersartiger Gedanken heranzieht, kann es kein Wertsystem schaffen und keine Richtung des Handelns, sei es positiv oder negativ, bestimmen. Damit entsteht auch eine Lähmung des kulturellen Ringens und der lebendigen Tat, eine Hemmung der schöpferischen Kraft, deren Hochgefühl doch ursprünglich die Seele des ganzen Versuchs gewesen war. Die intensive oder metaphysische Wendung der Unendlichkeit empfängt nicht genug Eigengehalt, um den Geist der Endlichkeit dauernd zu überwinden und mit Verantwortung zu füllen.

Das Ergebnis ist: das Motiv der Unendlichkeit, für sich allein genommen, genügt dem Bedürfnis nach einer das Weltbild zugleich aufnehmenden und überhöhenden Weltanschauung nicht. Vor allem ist sein religiöser Gehalt zu unbestimmt, um die Brücke zur lebendigen christlichen Frömmigkeit bilden zu können. Der enge Zusammenhang der christlichen Religion mit dem sittlichen Leben kann hier keinen Ausdruck finden. Es ist bezeichnend, daß Schleiermachers „Reden“ die scharfe Trennung zwischen der „heiligen Musik der Religion“ und dem sittlichen Handeln durchzuführen versuchen und dabei am augenscheinlichsten den Geist des Christentums verletzen. So schreit denn das Motiv der Unendlichkeit nach Ergänzung durch ein anderes. Wenn der deutsche Idealismus einen wirklichen Neubau der Weltanschauung im Zusammenhang mit der lebendigen Religion schaffen wollte, mußte er ihn fester gründen.

Er versucht es, indem er das Motiv des Unbedingten hinzufügt. Das Unbedingte ist wesensverschieden vom Unendlichen. Während das Unendliche sich gleichmäßig in allem Endlichen auswirkt und daher gerade den geschlossenen Zusammenhang der end-

lichen Dinge zu tragen scheint, relativiert der Begriff des Unbedingten auch die Gleichartigkeit und Geschlossenheit dieses Zusammenhangs. Er hat etwas von Freiheit in sich, etwas von lebendigem Willen, eine Souveränität des Wirkens. Er hat seine psychologische Heimat nicht im Erlebnis der Natur wie der Begriff des Unendlichen, sondern im Erlebnis des Geistes, zentral des sittlichen Geistes. Wenn eine bestimmte Handlungsweise sich uns als gut aufdrängt, uns zwingt, ihr zu folgen — vielleicht gegen all unsere Nutzberechnungen und unser natürliches Streben nach Glück —, dann spüren wir etwas von der Unbedingtheit, die über das Gegebene hinausweist; herrisch nimmt das Unbedingte die Welt des Bedingten in seinen Dienst, ordnet sie neu, legt ihr ein Gesetz auf, das ihr vorläufig fremd ist, und erzeugt so aus der alten Welt heraus eine neue. Nur so wird geordnete Gesellschaft, wird Familie und Staat überhaupt möglich. Aber der Vorgang, der seine Formung im Motiv des Unbedingten findet, greift über das Gebiet des Sittlichen hinaus auf alles, was uns geistig beansprucht: der Geist lehrt den denkenden Menschen, die aufsteigenden Sinneswahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken nach festem Gesetz in einheitliche Ordnung zu bringen, und erzeugt so die Welt, als eine der Natur gegenüber durchaus neue Größe von eigener Art. Er lehrt den Künstler, die Stoffe ihren natürlichen Zusammenhängen zu entreißen und dem Bauplan seiner Schauung zu gehorchen, sie in völlig neue Gebilde zu verwandeln.

Dieses Erlebnis des Unbedingten kommt zu bewußter Klarheit, indem Kant die eigentümliche Art und Durchsetzung der Norm auf den einzelnen Gebieten des Geistes erforscht und vor allem auf dem einen Gebiet, dem Sittlichen, den Gegensatz der schöpferischen Forderung zur natürlichen Gegebenheit aufdeckt. Hier wird auch die universale Bedeutung des Unbedingtheitsmotivs deutlich: es hat Geltung nicht nur für das Ringen des Künstlers und des Denkers, etwa für den genialen Menschen, sondern für alle wahrhafte Tat. Alle Arbeit, die mehr sein will als Mittel zur Erfüllung eudämonistischer Zwecksetzungen, die also zur „Berufung" und damit zum „Beruf" wird, d. h. alle Kultur, die dieses Namens wert ist, hat hier ihren Ursprung. Kants Ethik, Schillers Glocke, Goethes

Hermann und Dorothea, aber auch die Ausgänge des Faust und des Wilhelm Meister bezeugen es, wie der deutsche Idealismus auf dieser Höhe zu einer Weltanschauung wird, die das Leben in seiner Fülle und Breite tragen könnte, ohne selbst dem Erdgewicht dieser Breite zu verfallen.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß in diesem Zusammenhang die Verbindung mit der lebendigen Religion von selbst eintritt. Das Verhältnis des Unbedingten zum Bedingten ist so viel gegensätzlicher als das des Unendlichen zum Endlichen, daß es in eine andere Sphäre emporführt, in die der sogenannten Transzendenz. Nur sofern der Mensch die Gottheit aufnimmt in seinen Willen, steigt sie von ihrem Weltenthron! Im übrigen weist sie jenseits des Empirisch-Wirklichen. Und wird schon die unbedingte, aus natürlichen Ursachen nicht ableitbare Forderung ohne weiteres zur göttlichen Forderung, so verstärkt die Irrationalität ihres Eintretens in unser Leben vollends den Hinweis auf einen lebendigen Willen. Daß sie von einem dies, vom andern jenes fordert, daß sie sich je nach der empirischen Gegebenheit so oder anders individualisiert und konkretisiert, ist entweder Zufall oder Auswirkung des unbedingten Willens selbst. Da jenes bei einer Weltanschauung, die das Wirkliche vom Geist aus verstehen will, unmöglich ist (Wallenstein: „Es gibt keinen Zufall: Und was uns blindes Ohngefähr nur dünkt, Gerade das steigt aus den tiefsten Quellen"), so gewinnt im deutschen Idealismus das Einmalige, die Geschichte, die konkrete Situation, der Begriff des Schicksals und darüber hinaus der Vorsehung eine besondere Würde und Verantwortlichkeit — ebenfalls eine Ausstrahlung des Motivs der Unbedingtheit.

Noch stärker in die Religion hinein aber führt das Motiv dort, wo es seine tragische Wendung empfängt. Die unbedingte Forderung gebiert die Tat — aber die Tat steht im Zusammenhang des Bedingten, und so ist sie zugleich ein Sturz aus der Höhe. Ein schlimmerer Sturz als der vom Unendlichen ins Endliche! Denn er bedeutet Ungehorsam gegen die Norm, gegen die Forderung, deren Anspruch wir erleben. So verstrickt die Tat den Menschen nicht nur wie der Versuch, das Unendliche zu verwirklichen, in Resignation, in Wehmut und Sehnsucht, sondern in das Böse, in

Schuld und Selbstgericht. Wo aber solche Wahrhaftigkeit erwacht, da öffnet sich das Tor zum Verständnis des spezifisch religiösen Gedankens der Sünde. Wir nehmen die Gottheit nicht in unsern Willen auf, erst recht nicht in die Tat, und so steigt sie auch nicht von ihrem Weltenthron. Es bleibt der Kampf von Transzendenz und Immanenz, damit die kritische Unruhe unseres Lebens, die Revolutionierung alles Gegebenen und die bewegende Kraft unseres Schaffens.

Nach alledem ist klar: wo das Motiv des Unbedingten die Weltanschauung bestimmt, da war ein fruchtbares Wechselverhältnis zur evangelischen Frömmigkeit nicht nur möglich, sondern schon in der Verwirklichung begriffen. Es kam alles darauf an, ob das Unbedingtheitsmotiv die Kraft dazu gewann. Es mußte sich mit jenem andern, dem der Unendlichkeit, so verbinden, daß es die Leitung erhielt. Dann konnte die Unendlichkeit den Gehalt der Ewigkeit empfangen, konnten Maßstäbe gewonnen werden, die sowohl eine radikale wie eine abstufende Kritik der Welt und eine Setzung von Zielen mitten in der Unendlichkeit der natürlichen Reize und Zwecke, d. h. ein umfassendes System der Werte auf dem Boden einer Weltanschauung ermöglichten.

Die Aufgabe war gestellt, und die Mittel einer sachlichen Verbindung waren vorhanden: so leuchtete dem deutschen Idealismus, wie es auf den ersten Blick scheint, ein erfolgverheißender Stern. Er hatte seine weltgeschichtliche Größe darin, daß er zuerst von allen neueren Geistesbewegungen die Aufgabe erkannte und mit tiefstem Ernst alle Gebiete des Lebens zu ihrer Lösung heranzuziehen versuchte. Diese Würde bleibt ihm von vornherein gesichert, auch wenn wir nun nach dem Gelingen des Versuchs in seinem konkreten empirischen Ablauf fragen und dabei gerade durch den strengen Maßstab der weltgeschichtlichen Aufgabe zur Kritik geführt werden.

2. Unsere Kritik muß also von der Frage beherrscht sein, ob die Weltanschauung des deutschen Idealismus in ihren empirischen Gestaltungen so von den beiden Motiven des Unendlichen und des Unbedingten getragen wird, daß sie in organischer Verbindung mit der lebendigen Religion steht. Freilich stoßen wir bei dieser Frage sofort auf eine Tatsache, die ein schmerzliches

Licht auf die Entwicklung wirft. Nur auf dem Boden der Reformation war der Idealismus möglich, und Luther war es noch immer gewesen, auf den die neuen Bewegungen sich gegenüber einer erstarrenden Vergangenheit beriefen. Anfangs nun zeigt der deutsche Idealismus dasselbe Bild. Die Frühidealisten fühlen sich als Jünger Luthers; Klopstock und Lessing, Hamann und der junge Herder verkünden in sehr verschiedenen Tönen und doch mit gleicher Kraft seinen Ruhm; Lessing und Herder hätten am liebsten selbst ein Leben Luthers geschrieben. Aber die Verheißung, die hier liegt, findet keine Erfüllung. Die hochidealistischen Führer nahmen an diesem wichtigen Punkte das Testament der bahnbrechenden Meister nicht auf. Gewiß, man preist auch jetzt noch, daß Luther „Fehde bot dem Vatikane, Krieg ankündigte dem Wahne, der die ganze Welt bestach" (Schiller, Deutsche Größe). Aber dieser Preis bleibt im Negativen stecken; ein Bewußtsein der Jüngerschaft im Positiven ist nicht mehr vorhanden. Es herrscht nicht einmal in den wundervollen Sätzen, in denen Fichte Luther als den urdeutschen Mann, den Mann des unbestechlichen Ewigkeitsernstes, dem eudämonistisch erschlafften Zeitgeist vor Augen führt. Und gar der Spätidealismus! Nur gelegentlich erklingt noch Luthers Lob. Den christlichen Deutschen verdrängt jetzt weithin vollends der antike Mensch, den Reformator der mittelalterlich-katholische Mensch. Wenn Zacharias Werner noch 1805 es fertig gebracht hatte, Luther in seinem Drama „Die Weihe der Kraft" zu verherrlichen, so war das nur um den Preis eines radikalen Mißverständnisses geschehen; darum konnte er es nach seinem Uebertritt zum Katholizismus bald genug in der „Weihe der Unkraft" widerrufen. Mit dadurch war es verschuldet, daß der historische Sinn des 19. Jahrhunderts erst auf dem Umweg über die Repristination des Altprotestantismus langsam genug zu dem schöpferischen Reformator zurückkehrte [1]).

Die Geschichte Luthers im deutschen Idealismus ist darnach tragisch verlaufen: man löste sich allmählich von ihm, obwohl doch seine tiefsten Impulse, wie sie im Rechtfertigungsglauben zum Ausdruck kamen, eine Verbindung des Unbedingtheitsmotivs mit

---

1) Vgl. Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907.

dem der Unendlichkeit und damit eine Auswirkung der lebendigen Religion in der Weltanschauung am fruchtbarsten ermöglicht hätten. Denn erst wer durch die Qual und Schuld des Erlebnisses des unbedingten Gotteswillens hindurchgeführt worden ist, erst dem öffnet sich ganz das Verständnis für die unendliche Welt der Natur und der Gnade.

Die Tragik des Lutherverhältnisses wiederholt sich in der ganzen Breite der deutsch-idealistischen Entwicklung. Der Frühidealismus übernimmt aus der Vergangenheit ein so reiches christlich-religiöses Erbe, daß er weithin geradezu theologische Züge trägt. Nicht nur die Geistesblitze Hamanns und die Schriften des Bückeburger Herder, sondern auch Klopstock und Lessing zeugen davon. Eine innige Verbindung der modern-weltanschaulichen mit den evangelisch-religiösen Motiven scheint sich anzubahnen. So finden wir denn auch die Motive der Unendlichkeit und Unbedingtheit miteinander im Bunde. Klopstock fühlt den Drang der Unendlichkeit in seiner Seele und schaut die Herrlichkeit Gottes in ihrer Fülle, wenn die Unendlichkeit der Welt sich in ihr spiegelt; aber doch bleibt Gott ihm dabei so ganz der Weltenherrscher, daß ein mächtiger Zug der Unbedingtheit, der Transzendenz in seine Weltanschauung hineinzieht. Selbst Lessing, der durch den siegreichen Ausdruck der Unendlichkeit in Spinozas Philosophie hingerissen wird, beweist doch in der von innerster Selbständigkeit durchglühten Herbheit seiner Lebensstimmung das Ringen mit dem Unbedingten, das er in seinem Leben aufbrechen weiß. Umgekehrt: Hamann und der junge Herder! Sie sind Künder biblisch-reformatorischen Christentums und versuchen die hohen Zeiten christlicher Frömmigkeit aufs neue lebendig zu machen. Und doch kommen sie nicht zu religiöser oder weltanschaulicher Reaktion. In Hamanns Spott über alle rationalistischen und orthodoxen Schematismen braust der Frühlingssturm unendlichen Lebens. Und Herder verbindet die Unendlichkeit so eng mit der Unbedingtheit, daß auch er sich gedrängt fühlt, die Philosophie Spinozas heranzuziehen.

So tritt der Frühidealismus uns als komplexes Gebilde entgegen. Ein Blick auf die Stürmer und Dränger, auf Lavater oder Claudius oder Wizenmann würde den Eindruck verstärken, daß hier

Ströme sehr verschiedenen Ursprungs eine gemeinsame Zukunft suchen. Freilich sie sind zunächst nur in kleinen Kreisen lebendig, und gerade der beste Theologe unter all den Frühidealisten, der junge Herder, zeigt durch die gärend-fragmentarische Art seiner Schriften, daß es sich vorläufig mehr um Personalunion der Motive, daher auch der christlichen Religion und der modernen Weltanschauung, handelt als um volle sachliche Einheit. Das bedeutet aber, daß hier nur eine neue Möglichkeit auftaucht, die zukunftsträchtig werden konnte, nicht schon die sieghafte Wirklichkeit einer neuen christlich-idealistischen Weltanschauung. Ob das Mögliche wirklich werden würde, das war die Frage der Geistesgeschichte an den Hochidealismus.

Die Antwort gaben vor allem die großen Führer der Klassik. Ihr Idealismus ist so großen und tiefen Gehalts, daß wir nur in Ehrfurcht vor ihn treten dürfen. Auch religiös-weltanschaulich betrachtet steht er, etwa im Vergleich mit der französischen Klassik, auf einer Höhe, die uns zur aufrichtigsten Dankbarkeit zwingt. Gar manche echt christliche Gedanken finden in ihm einen unübertrefflichen Ausdruck, und so kann es vielen scheinen, daß er als eine Art Laienprediger die Kirche ersetzt [1]).

---

1) Was Bornhausen in kleinen aber inhaltschweren Schriften über den Christlichen Sinn des deutschen Idealismus (1924), über Faustisches Christentum (1925) u. ä. (vgl. neuerdings: Wir heißens fromm sein! Gotha, L. Klotz 1926. 57 S.) sagt, ist in wichtigen Punkten richtig, aber eben stets unter dem Gesichtspunkt der weltgeschichtlichen Aufgabe betrachtet, nicht als einfache Beschreibung der konkreten Einzelgestalten des deutschen Idealismus. Aehnlich würde ich Paulus (ZThK 1924, 363) antworten, der, auf meine frühere Skizze (Kantstudien 1924) eingehend, die Ueberwindung des Gegensatzes von Unendlichkeit und Unbedingtheit vom Hochidealismus wirklich geleistet findet; die folgende Darstellung wird zeigen, inwiefern ich die Ueberwindung des Gegensatzes im Hochidealismus zwar ernsthaft versucht, aber nicht gelungen sehe. — Lütgert hat im einzelnen vielfach recht, sieht aber, wohl weil er den Begriff des deutschen Idealismus enger faßt als ich, weder die Tiefe der weltgeschichtlichen Aufgabe noch die Größe der Leistung, die ich zu sehen meine. — Wie aktuell der deutsche Idealismus noch heute ist, das zeigt sich ja gerade darin, daß die Verschiedenheit der Gegenwartseinstellung sogar auf die Feststellung seines Begriffes übergreift. Sicher ist, daß er viel zu reich ist, als daß man mit einem einfachen Für oder Wider auskommen könnte. Dem bekannten Satze Hirschs „Wir müssen am Idealis-

Und doch dürfen wir uns durch diesen Eindruck nicht bestimmen lassen. Wir müssen ein sachlich klares Bild zu gewinnen suchen, indem wir unsere große Frage als Schicksalsfrage des gesamten deutschen Idealismus auch an ihn richten. Für die Antwort ist es zunächst bezeichnend, daß unter den großen Führern des Hochidealismus kein Theologe mehr ist; denn Herder bedeutet in seiner weiteren Entwicklung nur einen Einschlag und eine Quelle von immer neuen Anregungen, nicht die schöpferisch-gestaltende Macht. Und F. H. Jacobi, der nächst Herder das religiöse Element besonders stark vertrat, war den großen Führern nicht gewachsen. Dabei treten uns in den Vordergrund Goethe und Kant, der Dichter und der Philosoph, denn sie wurden die beherrschenden Geister.

Freilich Goethe ist mehr als nur Dichter; sein Dichtertum ist die Gestaltung des Lebens, das er in seinen Tiefen erfuhr, und so wächst er zum „Weisen von Weimar" empor. Darum kennt er auch das Unbedingte; schon Iphigenie und Faust bezeugen es deutlich. Allein zum bewußten dauernden Leitmotiv wird es ihm doch nicht. Man spürt das Ringen darum zuweilen sehr stark, etwa in den Worten Wilhelm Meisters (Wanderjahre, I 10): „Was bin ich denn gegen das All? Wie kann ich ihm gegenüber, wie kann ich in seiner Mitte stehen?" Und weiter: „Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: „darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebenden Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut? Und selbst wenn es dir schwer würde, diesen Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden, so würdest du ihn daran erkennen, daß eine wohlwollende, wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt." Wir sehen, daß Goethe sich ausstreckt nach dem, was wir meinen, aber auch, zumal im letzten Satze, daß er es nicht erreicht [1]). Das ästhetische Empfinden, die Natur und

---

mus stark werden gegen ihn", könnte man den anderen entgegensetzen: Wir müssen in der Kritik an ihm reif werden für die Wiederaufnahme seiner Tiefen.

1) Troeltsch (Werke III 85 f.) sieht in diesen Sätzen den Hinweis auf eine Vielzahl von Geisterreichen, die der Einsamkeit des Geistes in der

die Antike, das sind die Mächte, die bei ihm den Sieg gewinnen. Und so bleibt das Motiv der Unendlichkeit der Schwerpunkt seiner Weltanschauung. Indem aber das Unbedingte zum Nebenmotiv wird, verliert Goethe die Möglichkeit, Schuld, Gericht und Lebenstragik in ihren letzten Tiefen dauernd gegenwärtig zu haben, d. h. er verliert auf weite Strecken die fruchtbare Empfänglichkeit für ein lebendiges Christentum und zugleich die Fähigkeit, den Geist der in sich selbst ruhenden Diesseitigkeit endgültig zu überwinden. So kann er mit seinem unvergleichlichen dichterischen Schaffen und seiner reifen Lebensweisheit das Ziel, um das er ringt, nur augenblicksweise, nicht endgültig erreichen.

Konnte es nun Kant, der Philosoph? Er durchdachte das gesamte Leben des Geistes, suchte jedes Gebiet in seiner Eigengesetzlichkeit zu erfassen und jedes aus seinem schöpferischen Grundmotiv heraus zu verstehen. So lernte er theoretische und praktische Vernunft mit neuer Schärfe unterscheiden und entdeckte im kategorischen Imperativ, im Gegensatz von Pflicht und Neigung das Wesen des sittlichen Willens. Damit hob er das Motiv des Unbedingten, das bisher nur halbbewußt zur Geltung gekommen war, in die Höhe der klaren Bewußtheit und machte es fruchtbar für die Weltanschauung. Er stellte auch die Verbindung mit der christlichen Religion her, indem er das Unbedingte mit unerbittlicher Wahrhaftigkeit als Maßstab der Kritik an unserm empirischen Handeln verwertete. So kam er zur Enthüllung des radikalen Bösen und zum Verständnis der Geschichte als Kampf zwischen dem guten und dem bösen Prinzip. Aber weiter kam er nicht: in seiner Weltanschauung wie in seiner Religion klafft der Gegensatz von Gesetz und Empirie.

Welch eigentümlicher Gegensatz zu Goethe, gerade in der Verbindung der Weltanschauung mit der Religion! Goethe konnte kraft des Erlebnisses, das ihm das unendliche Leben in ihm selbst und in der Natur offenbarte, überall etwas von Gnade und Göttlichkeit verspüren, doch ohne Verständnis für das radikale Böse in der Men-

---

Naturwelt ein Gegengewicht gebe; mag der Zusammenhang der Stelle zunächst diese Deutung nahelegen, so genügt sie doch nicht: was hilft die Vielheit der Geisterreiche, wenn in ihnen nicht der unendlichen Natur ein wesenhaft Anderes, eben das Unbedingte, entgegentritt?

schenbrust; Kant findet vom Erlebnis des Unbedingten aus keinen Zugang zur Gnade oder gar zur Erkenntnis Gottes in der Natur (wo sie auftaucht, lehnt er sie rasch genug wieder ab), wohl aber zur Predigt der Buße und des Gottesreichs als letzter Aufgabe der Geschichte. Hier wird es greifbar deutlich, daß die beiden Linien bestimmt sind, sich zu befruchten, und daß die innere Fremdheit, mit der sie auch in Kant und Goethe einander gegenüberstehen, ein Verhängnis bedeutet.

Vielleicht war **ein** Mann berufen, sie organisch zu verbinden: Friedrich **Schiller**, der ja bewußt die Brücke zwischen Kant und Goethe schlagen wollte. Alles war ihm geschenkt: religiös-sittlicher Ernst, scharfes Denken, ästhetische Gestaltungskraft; und von all den älteren Großen versuchte er bewußt zu lernen, vor allem gerade von Goethe und Kant. Ihn überwand die Lehre Kants von der unbedingten Forderung und von der Freiheit, die im Gehorsam gegen sie liegt. Aber auch das geheimnisvolle Empfangen des Dichters aus den Tiefen der Unendlichkeit heraus, das Gestalten des Künstlers aus dem inneren Müssen heraus war ihm an Goethes Beispiel eindrucksvoll — so eindrucksvoll, daß es sich unmöglich in das Kantische Schema pressen ließ. So mußte er versuchen, das Göttliche in beidem zu finden, in der unbedingten Forderung und in dem schöpferisch-quellenden, unendlichen Reichtum des Lebens, im Gesetz und in der Gnade. Unter diesem Gesichtspunkt gesehen hat wohl kein Vertreter des deutschen Idealismus der bewußten Erfassung des Problems Weltanschauung und lebendige Religion jemals so nahe gestanden wie Schiller. Er empfand auch, wie sein berühmter Brief an Goethe vom August 1795 zeigt, daß gerade das Christentum über Kant hinaus den Weg zur Ueberwindung des bloßen Gesetzes, zur Menschwerdung des Heiligen weist. Und doch! Indem er darob das Christentum als die einzige ästhetische Religion rühmt, deutet er an, daß er die in ihrer Bedeutung erkannte Frage nicht unmittelbar religiös zu lösen vermag; nicht so religiös, wie sie gelöst werden muß, wenn die Lösung Tragkraft für die Weltanschauung gewinnen soll. Er findet den Zusammenhang mit Luther nicht, der hier notwendig wäre. Statt dessen versucht er das Aesthetische so tief zu fassen, so über allen Aesthetizismus hinaus-

zuheben, daß es die Mittel zur Ueberwindung jener Spannung bieten zu können scheint. Vor allem in der „Aesthetischen Erziehung des Menschen“ arbeitet er sie heraus. Die ästhetische Geisteshaltung, die in der Anschauung des Schönen erreicht wird, erlöst von der Zwiespältigkeit zur Harmonie des Lebens, sie führt das Sittliche über von der Transzendenz zur Immanenz, ersetzt das erhabene Sollen durch edle Freiheit, versöhnt den Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit. So viel Wundervolles Schiller hier sagt, grundsätzlich betrachtet, war diese ästhetische Lösung ein Ausweichen vor der eigentlichen Frage; denn eine religiös-sittliche Vertiefung des Aesthetischen ist noch nicht die lebendige Religion selbst, und ohne Verbindung mit dieser wird auch die beste „ästhetische Erziehung“ zu einem edlen Surrogat des eigentlich Notwendigen. So stehen wir vor der schmerzlichen Tatsache: derselbe große Mann, in dem die deutsche Klassik vom Aesthetischen her die Tiefen ihres Lebensernstes aufgräbt und eine mächtige volkserzieherische Kraft entfaltet, biegt doch von dem Wege ab, der allein den deutschen Idealismus an sein weltgeschichtliches Ziel hätte führen können, und wird so trotz alles von ihm ausströmenden Segens an diesem Punkte für die weitere Entwicklung zum Verhängnis.

Davon zeugt der Spätidealismus. Er sucht den synthetischen Charakter des gesamten Idealismus auf den Gipfel zu führen, saugt aus jeder Blume Honig und sammelt all die gewaltigen Ergebnisse der idealistischen Gesamtentwicklung in umfassenden Bildern oder Systemen. Dabei sondern sich vor allem zwei Linien, die Romantik und die spekulative Philosophie. Auf beiden Linien aber sinkt das Erlebnis des Unbedingten wieder hinter das des Unendlichen zurück. Wir können den Prozeß nicht verfolgen, aber wenigstens die Selbstzersetzung des Idealismus andeuten, die sich hier vollzieht.

Die Romantik schwelgt im Unendlichen, das sie nicht nur extensiv, sondern vor allem intensiv versteht, als das schöpferische Geheimnis, das Tod und Leben, Nacht und Tag, Tat und Ruhe, Fühlen und Denken ineinander verschlingt. Gewiß liegt auch etwas Unbedingtes in dem romantischen Verhaftetsein an das Unendliche und seine Offenbarung. Aber das Unbedingte wird vom Unendlichen verschlungen. Daher offenbart sich das Unendliche der Romantik

doch wesentlich als Fülle von unermeßlicher Mannigfaltigkeit, als Freiheit von Maß und Norm; es gewinnt nicht den Gehalt der Ewigkeit, auf den es angelegt ist. Aus immer neuen Erlebnissen heraus lebt das romantische Subjekt, aber durch keines läßt es die Richtung seines Lebens bestimmen; in immer neuen Bildern objektiviert es sein Leben, aber keine Objektivierung wird fruchtbare Tat, zu keiner gewinnt es ein dauerndes Verhältnis. So entsteht nach innen gesehen ein lyrisch-religiöses Schwelgen, nach außen gesehen ein kaleidoskopisches Spiel; Poesie und Ironie werden die leitenden Mächte. Das war in Wirklichkeit der grundsätzliche Verzicht auf Weltanschauung, auf jede feste Linie des Lebens. Und das Ende konnte nichts anderes sein als Ermüdung. Nun war man reif, statt neuer Weltanschauung eine alte hervorzusuchen; das zum ästhetischen Genuß entwürdigte Ringen um Weltanschauung und die Sehnsucht nach Religion, die doch keine ernsthafte Religion des Unbedingten mehr erträgt, erstirbt in Repristination. Man gibt sich hin an eine der bestehenden Mächte, die aus der Vergangenheit den Schein des Heimatlichen und Festen mitgebracht hatte — am liebsten an den Katholizismus, der im Doppelglanz der autoritativen Einheit und der seelenhaftesten Mystik erstrahlt. Das war das notwendige Ende der Romantik; auch ihr tiefster und reichster Geist [1]), Novalis, hätte bei längerem Leben dies Schicksal nicht wenden können; sein früher Tod war Symbol. Ein Geschlecht, das die Unbedingtheit des Geistes nicht mehr verstand, mußte Schillers ganz anders gemeinte Verschiebung unserer Frage auf das ästhetische Gebiet bis zur Unkenntlichkeit verweichlichen und nun entweder in eine überlieferte Religion und Weltanschauung flüchten oder jenen Aesthetizismus erzeugen, der dann zum Fluch des folgenden Jahrhunderts wurde.

Großartiger und gewaltiger berührt das Ringen der spekulativen Philosophie um eine neue Weltanschauung. Uns kann hier leider nur eine Seite dieses Ringens beschäftigen, nämlich die Frage, ob und wie man dabei die Kantische Entdeckung des Unbedingten zu wahren verstand. Es geschieht zweifellos insofern, als das Absolute überall in den Mittelpunkt tritt. Alles will man vom

---

1) Schleiermacher war mehr als nur Romantiker, auch in den „Reden".

Absoluten her sehen, bestimmen und ableiten. Darin lag die Rettung vor der romantischen Aufsaugung des Unbedingten durch das in der Unendlichkeit schwelgende Subjekt; auch wo bei diesen Philosophen das Unbedingte in das Subjekt hineintritt, bleibt es das Ewige und behält einen Zug der Transzendenz. Darum ist nicht das Gefühl, sondern Wille und Denken sein psychologischer Träger; und der empirische Mensch mit seinem kleinmenschlichen Denken oder Wollen bleibt der Kritik des Absoluten unterstellt. Hier wurzelt die Kraft und Gewalt solcher Philosophie, hier ihr Bewußtsein der vollsten Zusammenstimmung mit der christlichen Religion, hier noch heute das Gefühl des empfänglichen Lesers, die Luft der Ewigkeit zu atmen.

Und doch bringt auch diese Linie des Spätidealismus keine Lösung unserer Frage. Die Ursache liegt vor allem darin, daß man das Unbedingte bald nicht mehr wesentlich auf dem Gebiet des Sittlichen aufgräbt, wo es doch am deutlichsten spricht, und wo der Zusammenhang mit der lebendigen Religion am stärksten ist. Man spürt nicht die Größe Kant-Fichtes, die gerade darin lag, sondern nur die von ihnen nicht überwundene Schwierigkeit, zur Natur, zur Gnade, zum Unendlichen zu kommen. Um diese Schwierigkeit zu bewältigen, verlegt man das Absolute wie Schelling in die Identität von Natur und Geist oder wie Hegel in einen Geist, den man durch Logisierung zur Aufnahme der Natur in seinen Aufbau befähigt glaubt. Damit hat man nun freilich ein Absolutes, Unbedingtes, das zugleich das Unendliche als Prozeß in sich trägt. Aber dies Unbedingte krankt an der voreiligen Hereinziehung des Unendlichen. Das Absolute geht seine eherne Bahn nicht durch die innere Erschütterung des Menschen hindurch, sondern nach einem überwiegend logischen oder gar naturphilosophischen Rhythmus. Damit verliert die Seelengeschichte des Menschen viel von ihrer tieferen Bedeutung; die Idee hört auf, unbedingte Forderung („Gesetz") zu sein, und führt doch nicht zur Gnade. Das bedeutet, daß diese Philosophie trotz ihres Strebens nach Uebereinstimmung sogar mit dem Dogma doch die christliche Religion nicht in der letzten Tiefe versteht.

Zugleich verschüttet sie sich den Weg zur kritischen Prüfung des Bestehenden, den Weg der lebendigen Tat. Denn jene Verlegung des Unbedingten in die Weltentwicklung bedeutet entweder

eine Vergöttlichung des Wirklichen („alles Wirkliche ist vernünftig") oder eine Vergleichgültigung des Wirklichen als einer bloßen Erscheinung der allein wichtigen metaphysischen Wesensentfaltung. In beiden Fällen verlor die Tat ihren tieferen Sinn: im letzteren als Stück der bloßen Erscheinungswelt, im ersteren als bloße Erhalterin des Gegebenen, ohne die schöpferische Unruhe des Aufgegebenen, der im Einbruch des Unbedingten beschlossenen radikalen Kritik. So verschieden die philosophische Linie des Spätidealismus von der romantischen ist, sie führt nach alledem auf dieselbe Bahn wie diese: entweder Resignation oder Hingabe an eine der bestehenden Mächte.

Dieser Ausgang des Spätidealismus war trotz seines staunenswerten Reichtums, an dem ursprünglichen Wollen und der weltgeschichtlichen Aufgabe der gesamten Bewegung gemessen, eine Katastrophe. Sie fand in dem tragischen Geschick eines Hölderlin und eines Kleist ihren sinnbildlichen Ausdruck [1]), wurde aber vollends offenbar bei dem Geschlecht, das auf die großen Spätidealisten folgte und — weil nicht durch schöpferische Weltanschauungseinheit getragen — sein Heil entweder in der Reaktion oder in der Revolution suchen zu müssen glaubte. Der empirische deutsche Idealismus hat also der deutschen Kultur und der deutschen Seele nicht die einheitliche religiös beseelte Weltanschauungsgrundlage gegeben, nach der sie sich sehnte und um die sie mit allen Kräften rang. Man fand den vollen Zusammenklang mit der evangelischen Frömmigkeit so wenig wie den mit Luther; und was man als Ersatz dafür beibrachte — mochte man es der Antike oder einem modernen Aesthetizismus oder der Vergöttlichung des Logos und des sittlichen Willens entnehmen — erwies sich auf die Dauer als kraftlos. All die unvergleichlich hohen Leistungen des deutschen Idealismus, die uns heute noch weit mehr als das meiste seither Geschaffene geistig tragen und segnen, dürfen doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß er seine größte Aufgabe zwar zu verstehen, aber nicht auch zu lösen vermocht hat.

* * *

Und doch ist dies nicht das letzte Ergebnis unserer Betrachtung. Sie ist durchaus nicht negativ oder gar als Schuldurteil gemeint.

1) Auch manches, was im vorigen Heft von Schultz über W. v. Humboldt gesagt worden ist, läßt sich hier einordnen.

Wenn ihr Ausklang einen solchen Eindruck wecken sollte, dann liegt das an der schematischen Kürze meiner Skizze. Im Gegenteil, gerade der Fehlschlag, den die empirische Entwicklung des deutschen Idealismus trotz grundsätzlich richtiger Fragestellung und aufrichtigen Ringens bei der Lösung der gestellten Frage erlitten hat, öffnet uns einen positiven Ausblick.

Vielleicht wird der Ausblick uns am hellsten, wenn wir den großen Theologen des Spätidealismus beachten, Friedrich Schleiermacher! Vorhin begegneten uns seine „Reden über die Religion", noch heute die ergreifendste und lehrreichste Urkunde aus dem Kampfe des evangelischen Christentums um die Durchdringung der modernen Kultur. Sie erreichen ihr Ziel nicht, weil sie die Religion allein am Unendlichen orientieren und innerhalb des Unendlichen wohl manche Auswirkungen des Unbedingten, aber nimmermehr seine ganze Gewalt zur Geltung bringen. Darum ist denn auch das vielseitige Lebenswerk des späteren Schleiermacher keine Verwirklichung der großen Verheißung, die in den „Reden" lag. Es verstrickt sich, weltanschaulich betrachtet, mannigfach in die Irrgänge der Identitätsphilosophie. Aber es führt anderseits auch darüber hinaus: es sprengt die Irrgänge kraft konkreter Frömmigkeit und gibt neue Verheißungen durch fachwissenschaftliche sachliche Vertiefung. Schleiermacher ließ sich durch den deutschen Idealismus Kraft und Ansporn stärken, zunächst einmal das Gegebene, d. h. für ihn die Welt der Religion, mit allem Ernste zu durchforschen und so eine festere Grundlage für die Zukunft zu geben. Das war nötig auch für die weltanschauliche Aufgabe. War denn das evangelische Christentum unschuldig an dem Mißerfolg des deutschen Idealismus? Hätte es mehr von Luther gelernt (nicht von seinem Buchstaben, sondern von seinem Geiste), wäre es nicht nur in wenigen überragenden Vertretern, sondern mit gesammelter Kraft in die Bewegung eingetreten, welche Bedeutung hätte es dann erlebnismäßig auch für den Hochidealismus gewinnen müssen! So war die nächste Aufgabe, in der die Kraft des deutschen Idealismus sich theologisch betätigte, die Arbeit an der Selbstbesinnung, Selbstkritik und Selbsterneuerung der Religion.

Und war es auf den andern Gebieten nicht ähnlich? Alle Wissenschaft, vor allem die von Kultur und Geschichte, verdankt dem deut-

schen Idealismus ihren eigentlichen Aufschwung; man kann von der Bedeutung der Romantik und etwa Hegels nicht sprechen, ohne ihre Spuren in alle Zweige der Forschung hinein zu verfolgen. Der Ausgang des Spätidealismus ist also doch nicht nur Katastrophe, sondern zugleich neuer Anfang. Da die Stunde der wirklichen neuzeitlichen „Kultur-Synthese" offenbar noch nicht gekommen war, so mußte die vorläufige Synthese zunächst das Sprungbrett werden für die entsagungsvollste Einzelarbeit, die je auf dem Gebiet des Geisteslebens getrieben worden ist.

So sondern sich die grundsätzliche und die konkrete Leistung des deutschen Idealismus. Jene erkannten wir in der Stellung der Aufgabe, eine neue Weltanschauung im organischen Zusammenhang mit der lebendigen Religion zu schaffen, und in dem Schmieden so manchen Werkzeugs dafür, vor allem in der Erfassung der beiden Hauptmotive, die Religion und Weltanschauung verbinden. Das ist eine Leistung von dauernder Bedeutung; sie konnte durch den Mißerfolg der konkreten Leistung wohl zeitweilig unwirksam werden, aber nicht zugrunde gehen. Die empirische Leistung dagegen ist zwar für den ersten Blick ein Fehlschlag; aber sie bedeutete in ihrer wissenschaftlichen Auswirkung eine Vorbereitung für neues Ringen um die alte Aufgabe.

Mit dieser Unterscheidung erhalten wir die Möglichkeit einer klaren eigenen Stellungnahme zum deutschen Idealismus. Sein konkreter Ablauf macht es unmöglich, unmittelbar mit unserer Weltanschauungsarbeit an eine seiner Gestaltungen anzuknüpfen; weder einer der Hoch- noch einer der Spätidealisten kann unsere Weltanschauung bestimmen; Neuromantik und Neukantianismus, Neuhegelianismus, Neufichteanismus — all das ist Selbsttäuschung oder unfruchtbares Künsteln; es würde nur dazu führen, daß wir mit der konkreten Linie des Idealismus auch ihre Katastrophe wiederholen müßten. Alle die Idealismen kranken ja daran, daß sie das organische Verhältnis der Weltanschauung zur lebendigen Religion nicht finden; eine solche Grundkrankheit aber läßt sich durch kleine Abwandlungen und Modernisierungen nicht heilen. Nur zweierlei ist möglich — und notwendig. Zunächst daß wir nicht wieder (die Gefahr ist groß) den Ernst der strengen Wissenschaft verlieren, zu dem der aus-

gehende Idealismus erzog. Weiter aber, daß wir über alle weltanschaulichen Niederungen des 19. Jahrhunderts hinweg die große Grundfrage des deutschen Idealismus wieder verstehen und aufnehmen lernen. Sie ist heute weit dringender, als sie im 18. Jahrhundert war: weil wir nicht mehr unbewußt von dem weltanschaulichen und religiösen Erwerb der früheren frommeren Jahrhunderte zehren, müssen wir mit doppeltem Ernst und ganz bewußt um eine Weltanschauung im organischen Zusammenhang des religiösen Lebens ringen. Wie aber dürften wir das versuchen, ohne beständig auf die so viel stärkeren schöpferischen Kräfte des deutschen Idealismus zu blicken?

Der Erfolg ist wahrlich auch uns Heutigen nicht verbürgt. Das Letzte und Tiefste läßt sich niemals erkünsteln oder erzwingen. Wir müssen abwarten, ob uns in unsern so viel größeren Nöten auch nur ein ähnliches Ueberwundenwerden durch die Gewalt des Geistes geschenkt wird wie einst dem deutschen Idealismus. Wir können nur die Voraussetzungen dazu schaffen, indem wir wie der Frühidealismus unser Weltanschauungsringen in lebendiger Berührung halten mit dem reformatorischen Christentum, zumal mit Luther, und überdies lauschen, was die großen Träger des deutschen Idealismus erkämpft und verfehlt, gestritten und gelitten, was sie an sachgehorsamer wissenschaftlicher Tatkraft den kommenden Geschlechtern überliefert haben. Wenn durch irgend etwas, dann werden wir oder unsere Nachkommen durch stete innere Berührung sowohl mit ihnen wie mit Luther die schöpferische Kraft zu einem neuen Idealismus gewinnen, der — wills Gott — ebenso deutsch ist wie der alte, aber nicht seine Repristination bedeutet, sondern einen Fortschritt in der Lösung der Aufgabe, die diesem ursprünglich gestellt war.

Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie.

Von

Professor Torsten Bohlin in Åbo, Finland.

Uebersetzt von Anne Marie Sundwall-Hoyer

(vgl. Heft 3).

III.

Die Ausnutzung Kierkegaards durch die dialektische Theologie soll indessen noch von einem anderen Gesichtspunkt aus, nämlich was das Verhältnis zwischen Kierkegaard und Luther anbetrifft, beleuchtet werden. Da Luther und Kierkegaard so oft zusammen als Gewährsmänner für diese Anschauung aufgestellt werden, ist es klar, daß man Kierkegaard als vollkommenen Dolmetscher Luthers ansieht. Und es soll betont werden, daß man hierbei nichts anderes voraussetzt, als was Kierkegaard selbst geltend gemacht hat. So wie er gegenüber dem Christentum der kirchlichen Theologie im Interesse der Menschen ein Christentum „in Gottes Interesse" zu vertreten glaubt, so erhebt er den Anspruch, im Gegensatz zu dem von der Kirche entstellten Lutherbilde ein Bild des wirklichen, reformatorischen Luther dargestellt zu haben [1]). Er faßt es als Aufgabe auf, Luther gegen den zeitgenössischen Protestantismus zu verteidigen, damit nicht dieses „höchste geistige Prinzip", das Luther eingesetzt hatte, zum Deckmantel für eine der niedrigsten Formen des Heidentums gemacht würde (E. P. 1851—53, S. 341, 441). Er beginnt jedoch verhältnismäßig spät, sich direkt mit Luthers Schriften zu befassen, — erst um 1845—46. Während der folgen-

1) E. P. 1849, S. 381. Vgl. S. V. XIII, S. 506, S. V. XII, S. 314.

den Jahre liest er Luther statt dessen um so eifriger; vor allem vertieft er sich in die rein praktischen Erbauungsschriften Luthers, besonders in die Kirchen- und Hauspostillen. Was ihn nach seiner eigenen Aussage im Tagebuch packt, ist, daß er bei Luther grade das Subjektivitäts- oder Innigkeitsprinzip betont findet, worin Entweder-Oder gipfelt, („nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich") und das von ihm mit besonderem Nachdruck weitergebildet wurde. Hiermit stimmt eine Aeußerung in Nachschrift überein, in der er feststellt, daß das, womit die religiöse Größe Luthers steht und fällt, die „persönliche Aneignung" oder „die Innigkeit" als die entscheidende Bestimmung des Christentums ist; Luther hat, so schreibt er, der Subjektivität den rechten Platz in der Religion gegeben (Pap. VIII, I A 465, S. V. VII, S. 317). Schon derartige Aeußerungen zeigen, was eine Analyse des Verhältnisses Kierkegaards zu Luther völlig bekräftigt, nämlich, daß bei Kierkegaard die religiöse Erfahrungslinie — nicht der Paradoxstandpunkt — inneren Zusammenhang mit der reformatorischen Anschauung Luthers hat. Kierkegaards Auffassung vom Glauben und von der Sünde, soweit sie von seinem persönlichen Gottesverhältnis bestimmt ist, und wie er sie vor allem in Krankheit zum Tode, Christliche Reden, Reden vor dem Altargang am Freitag (1849—51) und z. T. in Einübung im Christentum darstellt, ist unverständlich, wenn man den direkten Einfluß von Luther unberücksichtigt läßt. Er teilt Luthers voluntaristisch-irrationelle Bestimmung der Menschenseele: die Menschenseele ist Aktivität, ein von Natur aus egozentrischer Ichwille („incurvatus in se"), und dieser selbstische Ichwille ist die Grundform der Sünde. Die Voraussetzung, von der sowohl Luther wie Kierkegaard in seiner Verkündigung der Erlösung ausgeht, ist, hiermit übereinstimmend, daß ein absoluter ethischer Gegensatz zwischen Gott als dem Heiligen und dem Menschen als Sünder besteht, und daß man sich die Erlösung nicht aneignen kann, ohne daß der Mensch in seinem Gewissen seine Sünde als eine unendliche Sünde und Schuld erkennt. Aber wenn das Gewissen durch den Geist vor Gottes Gericht zittert und an sich selbst verzweifelt, dann wirkt der Heilige Geist im Herzen — diese Gewißheit gehört

mit zu Luthers und Kierkegaards innerster religiöser Erfahrung — den lebendigen Glauben, daß Gott in Christus völlige Gemeinschaft mit dem Menschen eingeht, obgleich er durch und durch Sünder ist und Gott gegenüber eine unendliche Schuld trägt. Für Kierkegaard wie für Luther liegt der entscheidende Ton auf der Gewißheit, die der Mensch von seiner Erlösung hat und darauf, daß diese Gewißheit durchaus paradox ist, da Sünde und Gnade sich zueinander wie Feuer und Wasser verhalten. Die Vergebung der Sünden erlangt zu haben, bedeutet daher dasselbe wie nicht zu verzweifeln, wenn wir auch mit Sünde beladen sind. D. h., daß der Christ sich wirklich vor Gott als Sünder und unter Gottes Gericht stehend fühlen soll, aber daß er im Bewußtsein dessen, statt sich in der Verzweiflung von Gott abzuwenden, sich mit der Kühnheit des Glaubens immer näher an Gott herandrängen und sich ganz dem Erbarmen Gottes anvertrauen soll. Das Paradoxe des christlichen Gottesverhältnisses bedeutet also, daß die Gewißheit vom Besitz der Gnade Gottes mit der Gewißheit, daß man vor Gott sündenbeladen steht und der Verdammnis würdig ist, zusammengehört (E. A. 13, S. 98; 7, S. 285; 4, S. 68 f.). In diesem Punkte können Kierkegaard und Luther scheinbar wirklich von der dialektischen Theologie als Gewährsmänner betrachtet werden, die mit allergrößter Eindringlichkeit betont, daß der Glaube — grade weil er das absolute Wunder „jenseits" alles Menschlichen ist — vom Gesichtspunkt des Menschen aus als „höchste Ungewißheit" erscheinen muß [1]). Dennoch handelt es sich in beiden Fällen im Grunde nicht um dieselbe Art Ungewißheit, trotz der gegenteiligen Behauptung der dialektischen Theologie. Gewiß bekämpft Luther ebenso unermüdlich wie die dialektische Theologie jede selbstgemachte Sicherheit gegenüber Gott, aber während die dialektische Theologie behauptet, daß es sich keineswegs um unsere Gewißheit Gottes, sondern nur um eine Gewißheit Gottes (und um unsere menschliche Ungewißheit) handelt (Barth, Wort Gottes, 154 f.), behauptet Luther, daß die menschliche Ungewißheit schließlich ein Moment in der Gewißheit selbst, als ihr „Fürchten und Beben", ausmacht und vor jedem falschen Selbstvertrauen bewahrt. Im gleichen Sinne heißt es bei Kierkegaard,

1) Gogarten, Von Glauben u. Offenbarung, S. 48 f., 56.

daß die Angst nicht völlig im Glauben getilgt worden ist, sondern daß die Angst als ein in Hegelschem Sinne aufgehobenes Moment in ihm aufgeht, indem der Gläubige immer das Bewußtsein von dem unendlichen Abstand zwischen dem Heiligen und dem sündigen Menschenwillen bewahrt, und die Angst ihn gleichzeitig mit Hilfe des Glaubens erzieht, Ruhe in der Gewißheit von der Fürsorge und Liebe Gottes zu finden (S. V. IV 427 f.). Während die dialektische Theologie eigentlich nicht weiter als bis zur Hoffnung auf Erlösung kommt und sogar völlig bewußt „eine gewisse letzte Distanz" gegenüber der persönlichen Erlösungsgewißheit bewahrt (Barth a. a. O. 178), liegt für den reformatorischen Luther und für Kierkegaard der Ton auf dem erlösenden „für mich" der Offenbarung. Hiermit hängt auch zusammen, daß die Rechtfertigung bei Luther nicht, wie es innerhalb der dialektischen Theologie der Fall ist, exklusiv ideell-forensisch aufgefaßt wird, sondern daß sie auch eine andere Seite aufweist. Denn, wenn Luther auch in verschiedenen Zusammenhängen — nicht zum wenigsten gerade in der Vorlesung über den Römerbrief — energisch gegen die Vorstellung, daß der Mensch sich gerechtfertigt „fühlen" könnte, polemisiert und stark betont, daß es sich um eine Gewißheit, die gegen alles „Neinsagen" der Erfahrung angeht, handelt [1]), so ist das zugrundeliegende Motiv wohl letzten Endes das rein seelsorgerische Interesse, vor aller falschen Selbstbetrachtung zu warnen und den Blick des Menschen von sich selbst abzulenken und dem Objektiven in der Offenbarung, dem „Jawort" Gottes in Christus, zuzuwenden (z. B. Gl. 54, 14 ff.). Aber hiermit will er keineswegs bestreiten oder in Zweifel stellen, daß die Rechtfertigung mit ihrer forensischen Seite auch eine reelle Bedeutung hat. Zwischen justificatio und renovatio ist nach dem Reformator ein unlöslicher, innerer Zusammenhang, wobei zu betonen ist, daß renovatio wirklich eine reale Wiedergeburt des Menschen bedeutet. Im Glauben führt der Geist Gottes eine beständige Wiedererschaffung aus, durch die das Herz tatsächlich gereinigt und der Mensch gerechtfertigt wird (wie

1) Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, Bd. I. Luthers Vorlesung über den Römerbrief, hrsg. von J. Ficker, 1908. Z. B. Sch. 104, 16; 112, 8.

er gleichzeitig schon kraft des freisprechenden Gerichts Gottes gerechtfertigt i st). Und das Wirken dieses Geistes ist nach Luther ohne Zweifel dem Gläubigen selbst als eine innere Erfahrung wahrnehmbar; das neue Leben der Wiedergeburt ist in diesem Sinne vita experimentalis[1]). Glauben ist wirklich eine Verwandlung und Erneuerung des ganzen Wesens des Menschen; eine ganz neue

---

1) W. A. II, S. 499, 21; E. A. 43, S. 122. — Dieses charakterisiert den reformatorischen Luther im ganzen. Im einzelnen kann sich das Verhältnis zweifellos anders ausnehmen, vor allem bei dem noch „unfertigen" Luther. Besonders zeigt die Vorlesung über den Römerbrief zum mindesten formell widersprechende Aussagen in dieser Hinsicht. (Es soll übrigens nicht bestritten werden, daß der Römerbrief auch in anderer Hinsicht Gedanken enthält, in denen die dialektische Theologie gewissen Anhalt finden kann. Das ist z. B. der Fall, wenn Luther Gott als eine dunkle, unergründliche Größe beschreibt, von der der Mensch ergriffen wird, ohne daß er irgendeine positive Kenntnis hat, was er zu lieben und zu hoffen hat. [Ficker, Sch. S. 138, 30 ff., 202, 5 f.] Dasselbe gilt, wenn Luther die Furcht so stark als ein Moment in dem persönlichen Gottesverhältnis betont. [a. a. O. Sch. S. 118, 4 ff., 116, 11 ff.]) Luther betont zwar durchgehend, daß der Mensch nicht auf seinem Gefühl bauen soll, sondern auf der Gerechtigkeit extra nos. Hiermit will er aber nicht bestreiten, daß das neue Leben auch als ein erkennbares psychologisches Faktum zu verstehen sei. Zwar fühlen wir es nicht immer — dann wären wir schon im Himmel, nicht auf der Erde. Andrerseits ist es aber nach Luther unmöglich, daß es nicht wenigstens bisweilen fühlbar ist; im entgegengesetzten Fall würde der Mensch darin nicht aushalten können. In dieser Hinsicht bezeichnend ist eine Aeußerung in der Auslegung des fünften Gebets in Auslegung des Vaterunsers 1518: „Dieses Gebet kann auf zweierlei Weise verstanden werden: zum ersten, daß uns Gott die Schuld heimlich vergibt und wir es nicht empfinden, gleichwie er vieler Menschen Schuld zurechnet und behält, die sie gar nicht empfinden und achten; zum andern öffentlich und so, daß wir es empfinden, gleichwie er etlichen die Schuld zurechnet, daß sie es empfinden, wie durch Strafe und Schrecken des Gewissens. Die erste Vergebung ist allezeit vonnöten. Die andere ist zuweilen vonnöten, daß der Mensch nicht verzage." (Ausg. von O. Seitz, S. 33.) — Hiermit kann eine Aussprache in einer Predigt auf dem 8. Sonntag nach Trinitatis über Röm. 8, 12—17 zusammengestellt werden, wo es ausdrücklich heißt, daß das Zeugnis des Geistes „also zugehet, daß wir die Kraft des Heiligen Geistes, so er durchs Wort in uns wirket, auch fühlen und empfinden, und unsere Erfahrung mit dem Wort oder Predigt übereinstimmet." (E. A. 9 S. 182.)

Spontaneität, die ungehemmt hervorquellende Liebe ersteht in ihm, so daß er „Gott fürchtet und liebt“ und freien Herzens die Gebote erfüllt. Es handelt sich also um etwas Wichtigeres als um eine nur rhetorische Wendung, wenn Luther den Glauben als „ein durch und durch lebendiges und kräftiges Ding“, das einem ein ganz anderes Herz und einen zu einem anderen Menschen macht, charakterisiert [1]. Aber diese realpsychologische Betrachtung des Menschen als ein durch die Gnade neuerschaffenes Subjekt geht bei Luther unaufhörlich in die rein religiöse Betrachtungsweise über, daß der Mensch nun, da er in Gnade aufgenommen ist, für völlig geistig angesehen wird. Es herrscht zwar ein neues sittliches Subjekt, — aber eigentlich ist es die Gnade, die herrscht; der Glaube sieht nur das Handeln Gottes in allem. Das durch den Geist erschaffene Leben kann daher nicht vom Glauben oder der Sündenvergebung getrennt werden, als ob es etwas anderes oder mehr als diese wäre oder etwa ein Ziel, zu dem der Glaube sich nur als Mittel verhält. Das neue Leben ist im Gegenteil schon mit allen seinen Konsequenzen im Glauben als eine Handlung Gottes eingeschlossen und es ist nichts anderes als die Aeußerung dessen — darum kann Luther sagen: Dort, wo der Sünden Vergebung ist, dort ist Leben und Seligkeit.

Die prinzipiell gleiche Ansicht über Rechtfertigung und Wiedergeburt begegnet auch bei Kierkegaard, wenn er die Bedeutung der Versöhnung Christi und den Gedanken der inneren Gleichzeitigkeit mit dem auferstandenen, gegenwärtigen Erlöser darlegt. Vor allem betont er hier die unmittelbare, persönliche Gewißheit, das „für dich“ der Versöhnung als die Grundlage der Gewißheit von der Sündenvergebung.

Während er auf der einen Seite betont, daß Christus durch seine Versöhnungstat ein für allemal sein Erlösungswerk vollbracht

1) E. A. 11, S. 339. — Die Auslegung der dialektischen Theologie betreffs der Rechtfertigung und Wiedergeburt bei Luther nähert sich in Wirklichkeit H. Denifles Deutung. Nach Denifle soll die Rechtfertigung bei Luther exklusiv als „jenseits“ aller menschlichen Erfahrung aufgefaßt werden; deshalb kann der Gläubige auch keinerlei Bewußtsein von ihr haben. Hieraus zieht Denifle konsequent den Schlußsatz, daß von einer Erlösungsgewißheit in Luthers „System“ keine Rede sein kann. Luther und Luthertum, I, II, S. 737.

hat, so ist es für ihn andererseits von ebenso entscheidender Bedeutung, daran festzuhalten, daß das, was einmal durch die Versöhnung eingetroffen ist, sich immer wieder von neuem in der Gegenwart in der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit dem erhabenen Christus verwirklicht. Um die innige Art dieses Christusverhältnisses auszudrücken, wendet er Luthers aus der Mystik geliehenes Bild von dem Verhältnis von Christus und der Seele als ein Verhältnis von Braut und Bräutigam, die alles gemeinsam besitzen, an[1]). Durch den Glauben, meint er, besitzt der Mensch wirklich die Rechtfertigung Christi, so wie Christus wirklich des Menschen ganze Sünde und Schuld auf sich genommen hat. Trotzdem war Kierkegaard nicht fähig, sich die ganze geistige Freiheit und den Reichtum von Luthers Glaubens- und Gnadenauffassung anzueignen. Das hängt zweifellos — abgesehen von individuellen Bedingungen — mit der hemmenden Rückwirkung der Paradoxlehre auf Kierkegaards persönliche und religiöse Erfahrung und auf die von ihr bestimmte Gedankenlinie, zusammen. Der Gehalt der Gnade bezieht sich für ihn weniger auf das, was der Gläubige schon besitzt, als auf das, was er einstmals von der Welt der Ewigkeit erwartet. Das psychologische Korrelat ist daher eher Hoffen als Glauben. Der Friede und die Freude, die der Mensch schon hier im Glauben an Gott empfinden kann, sind weniger darin begründet, daß er schon ein neues Ewigkeitsleben führt, als in der Gewißheit eines Lebens in Frieden, Freude und Seligkeit nach der Qual und dem Leiden dieses Lebens. Gewiß bedeutet auch für Kierkegaard die Sündenvergebung „Leben und Seligkeit“, aber für ihn liegt das Hauptgewicht darauf, daß diese Seligkeit Seligkeit im Leiden ist, und das Vertrauen auf Gottes Liebe ist die Gewißheit, daß der Mensch im Innersten Frieden und Trost im Leiden und trotz des Leidens besitzt. Aber das Betonen des Leidens drückt im Grunde wieder mit anderen Worten aus, daß auch der Mensch, der die Vergebung der Sünden empfangen hat, weiterhin den natürlichen „alten“ Menschen und die Sünde als in gewissem Sinne herrschende Macht fühlt, d. h. daß er sich eher für einen neuen Menschen zu halten hat, als er gewiß

1) S. V. XII, S. 141, Eft. Pap. 1849, S. 492, 535. Vgl. E. A. 14, S. 202 f.

ist, es zu sein. Diese Sachlage darf indessen nicht die Tatsache verdrängen, daß Kierkegaard prinzipiell mit Luther übereinstimmend das stärkste Motiv zu dem christlichen Handeln in der frohen Dankbarkeit über die empfangene Erlösung durch Christus findet; das sittliche Streben entspringt spontan dem geistigen Kraftüberschuß, den der lebendige Glaube schenkt; dies ist als der notwendige Ausdruck für das, was Kierkegaard so bezeichnend „Pathos der Dankbarkeit" für die Gabe der Erlösung nennt, zu verstehen (E. P. 1849, S. 487 f.; E. P. 1854—55, S. 66). Aber grade die Dankbarkeit ist, wie oben schon hervorgehoben wurde, der psychologische Ausdruck für das innere Erleben von Gottes neuschaffender, ständig tätiger Wirksamkeit im Menschen. Es soll jedoch zusammenfassend betont werden, daß man bei Kierkegaard einer gewissen Unsicherheit und Unklarheit betreffs der Bestimmung des neuen Lebens des Glaubens begegnet. Denn während er prinzipiell auf demselben Standpunkt wie der reformatorische Luther steht, ist er doch nicht imstande, die Grundauffassung durchzuführen und noch weniger mit voller Konsequenz und Klarheit darzustellen; insofern nimmt er in gewissem Sinne einen Zwischenstandpunkt zwischen dem reformatorischen Luther und der dialektischen Theologie ein.

Ein gleicher Schlußsatz muß auch betreffs der Ethik Kierkegaards gezogen werden, soweit sie nämlich von seiner persönlichen, religiösen Erfahrung bestimmt wird. Da der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch in diesem Zusammenhang nicht von einem abstrakt metaphysischen Standpunkt, sondern rein religiös bestimmt wird, kann die ethische Aufgabe hier allerdings nicht als ein „Absterben" in der Bedeutung des Vernichtens des Endlichkeitsmoments im Menschen aufgefaßt werden; auch in diesem Zusammenhang kann Kierkegaard jedoch keine wirklich positive Ethik erreichen. Auch wenn er in der Darstellung des ethischen Stadiums auf das Soziale zielt und den „Beruf" als positive Aufgabe darstellt, reicht er nicht an die Berufslehre im Sinne Luthers heran. Das Soziale und das Individuelle können sich innerlich niemals finden; das ethische Stadium zerfällt unfehlbar in zwei prinzipiell getrennte Sphären. Das Individuum geht hier nicht in der konkreten Wirklich-

keit um des Ganzen, der Gemeinschaft willen auf, sondern letzten Endes um seiner Individualitätsentwicklung willen, damit es von der Abstraktion, in die das Leben des Mystikers unvermeidlich einmündet, erlöst wird. Das ethische Ziel wird also auch hier letzter Hand in das eigene Ich des Individuums gelegt; das Individuum selbst bleibt das Zentrale. Aber wenn das Gemeinschaftsleben, nur wenn es dem Wachstum und der Entwicklung des rein individuellen Lebens dient, als berechtigt gilt, ist es zuletzt das Individuum selbst, das zu entscheiden hat, in welchem Maße es in dem „Allgemeinen" aufgehen soll; das Verhältnis zum gemeinsamen Ganzen bekommt nur sekundäre Bedeutung und wird von dem ethischen Ichinteresse des Individuums bestimmt [1]). Auf ähnliche Weise wird die Selbstverleugnung, wie sie in der positivsten Schrift Kierkegaards Werke der Liebe dargestellt wird, letzten Endes nicht das Mittel zur Verwirklichung einer an konkreten Aufgaben reichen Nächstenliebe, sondern die Nächstenliebe wird in gewissem Sinne der Selbstverleugnung untergeordnet; sie gewinnt schließlich die Bedeutung des konkreten Verhältnisses, worin sich die Selbstverleugnung verwirklicht und wird dadurch — da die Selbstverleugnung als Bedingung für die Einübung des Gottesverhältnisses aufgestellt wird — der Prüfstein für die Aufrichtigkeit und Echtheit des Gottesverhältnisses. Kierkegaard begreift nicht, daß „der Einzelne" nur in der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, dem Reiche Gottes, seine Erlösung findet; wie stark und innig er auch die Pflicht und das Geschenk der Liebe verkündet, verkümmert dennoch bei ihm die Liebe, die Bruder mit Bruder im gemeinsamen Glauben an das ewige Ziel des Gottesreiches und im Streben danach verbindet. Kierkegaard hat mit Luther die Forderung des rein geistigen, persönlichen Charakters der Religion und das Bekämpfen jeder Form einer religiösen Glückseligkeitslehre gemeinsam; beider Religionsauffassung hat ihren positiven Ausgangspunkt in der Erfahrung des Göttlichen als des Heiligen, und für beide ist die Religion streng genommen ein Gewissensverhältnis. Aber Kierkegaard verwechselt ständig in der Religion das Persönliche mit dem Individualistischen, und diese folgenschwere Verwechselung führt auf ethischem Gebiet zum Abstrahieren

1) Vgl. S. V. II, S. 246.

von allem, was Gemeinschaftsleben, Gesellschaft und Kirche heißt. Für Kierkegaard wie für die dialektische Theologie gilt daher, daß die „Kirche eigentlich eine Unmöglichkeit ist“ [1]). Daß es sich bei dem Vater der lutherischen Kirchenbildung prinzipiell anders verhält, tritt offen zutage und braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden [2]).

Die oben erwähnten verschiedenen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Kierkegaard und Luther veranschaulichen, wie Kierkegaard wirklich, so wie die dialektische Theologie voraussetzt, bewußt an die Linie, die über Luther zum Neuen Testament führt, anknüpft und sie mit der ihm eigenen Art weiterführt; man kann mit Recht sagen, daß Kierkegaard überhaupt als Erster im neunzehnten Jahrhundert aufs neue das Verständnis für den Kampf Luthers für die Verwirklichung eines auf das Unbedingte gerichteten, sittlichen Strebens geweckt hat [3]). Betreffs der Anwendung Kierkegaards als Dolmetscher Luthers in der dialektischen Theologie müssen indessen, auf dieses Resultat läuft unsere Untersuchung hinaus, zwei wichtige Vorbehalte genannt werden [4]). 1. Zu allererst muß man beachten, daß es nicht der Kierkegaard, den die dialektische Theologie kennt und erkennt, war, der an Luther anknüpft und ihn weiterführt; es ist nicht der Kierkegaard des absoluten Qualitätsunterschiedes und des Paradoxstandpunktes, sondern der Kierkegaard, für den das „für mich“ der Offenbarung das Entscheidende ist, d. h. die persönliche

1) Vgl. Barth, Das Wort Gottes, S. 119.

2) Betreffs des positiven christlichen Gemeinschaftsgedankens bei Luther vgl. K. Holl, Der Neubau der Sittlichkeit. Gesammelte Aufsätze der Kirchengeschichte. I. Luther, 2.—3. Aufl. besonders S. 239 ff.

3) Holl, a. a. O. S. 24 f.

4) Es ist allerdings wahr, daß auch Luthers Glaubensbegriff nicht frei von einem metaphysischen Einschlag ist — ebenso streng wie je Kierkegaard behauptet er ja die Lehre von der Gottmenschlichkeit Christi als „das einzige Fundament der ganzen christlichen Lehre“. Dennoch liegt bei ihm nicht, wie es in der Kierkegaardschen Paradoxlehre der Fall ist, der Ton auf der an sich unsinnigen, metaphysischen Zusammensetzung. Der Glaube an die Göttlichkeit Christi fällt für Luther nicht unter das „Gesetz“ (der Ton liegt ebenfalls nicht auf sacrificium intellectus), sondern er geht als wesentliches Moment im Evangelium selbst auf. Der Glaube an Christus als den wahren Gott und Menschen ist für ihn des Christen „höchster Schatz“, „unser Trost und unsere Erlösung“ (vgl. E. A. 15, 145 ff.; 46, 45 ff.).

Gewißheit und die innere Erfahrung von Gottes Liebe in Christus. Damit ist gesagt, daß es sich hier um einen anderen Kierkegaard handelt, als um den, den die dialektische Theologie als den „Meister der Dialektik im 19. Jahrhundert" anerkennt. Der Kierkegaard des Paradoxstandpunktes gehört prinzipiell in einen anderen Zusammenhang; vor allem ist es die positive Abhängigkeit von der Religionsauffassung und dem Offenbarungsbegriff der Hegelschen Spekulation und der polemische Gegensatz zu ihr, die hierbei von Bedeutung sind — wenn auch der direkte Einfluß der konfessionell kirchlichen Theologie (die athanasianische Zweinaturenlehre) keineswegs unterschätzt werden darf. Es ist gerade der Kierkegaard, dem wir in der religiösen Erfahrungslinie begegnen, der sich als Luthers Jünger fühlt (daß das jedoch eine Kritik von seiten Kierkegaards nicht ausschließt, braucht hier nur angedeutet zu werden); da die dialektische Theologie eine innere Uebereinstimmung zwischen Luther und Kierkegaard voraussetzt, führt die Art der Auffassung Kierkegaards hier in die Irre, wie sie gleichzeitig in einem prinzipiell anderen Sinne offenbar auf den richtigen Weg leitet. 2. Ferner ist darauf zu achten, daß Kierkegaard auch in seiner persönlichen Erfahrung nicht vermochte, sich den ganzen geistigen Gehalt des reformatorischen Luther anzueignen; in gewissem Sinne reicht er auch persönlich nicht an „die christliche Freiheit" heran, sondern er bleibt unter „dem Gesetz". Aber in einem Punkte können Luther und Kierkegaard mit Recht als Gewährsmänner für die dialektische Theologie betrachtet werden, nämlich soweit sie mit dem gleichen leidenschaftlichen Ernst, der diese theologische Richtung auszeichnet, ein bloßes „Gewohnheitschristentum", alles Verlassen auf eigene Taten, eigene Stimmungen und Gefühle bekämpft haben und unbestechlich gegen das, was Kierkegaard die „zudringliche Vertraulichkeit zu Gott" nannte, Wache gestanden und im Glauben die unbedingte Hingebung an Gott verstanden haben. Aber im Gegensatz zur dialektischen Theologie erhält ihr Gottesbild einen konkreten, lebensvollen Gehalt, weil es rein ethisch-religiös aufgefaßt wird; die Offenbarung in Christus ist wirklich die Erlösungsoffenbarung, und das natürliche Wesen des Menschen wird so be-

stimmt, daß die göttliche Offenbarung wirklich als eine persönliche Erlösung erlangt werden kann, als die Befreiung von etwas dem innersten Wesen des Menschen Fremdes und als die Verwirklichung eines neuen Reiches, eines völlig neuen Lebens, das bereits i st und von dem Gläubigen als „Leben und Seligkeit" erlebt wird.

So wie die Paradoxlinie Kierkegaards einerseits veranschaulicht, zu welchen Konsequenzen in sowohl ethischer wie religiöser Hinsicht eine von dem absoluten Qualitätsunterschied' bestimmte Theologie folgerichtig gezwungen wird, so enthält die religiöse Erfahrungslinie bei Kierkegaard und — in noch höherem Maße — die reformatorische Erfahrung Luthers in Wirklichkeit ein bedeutungsvolles Korrektiv gegen die theologische Richtung, die selbst als ein Korrektiv gegen traditionelle, protestantische Predigt und Theologie auftritt.

Glauben und Wissen bei Albert dem Großen.

Von

Pfarrer Dr. W. Betzendörfer, Rinderfeld b. Mergentheim (Württ.).

Albert der Große, zweifellos einer der einflußreichsten Denker des Mittelalters, wurde lange Zeit von der historischen Forschung vernachlässigt. Da die wertvollen Anregungen, die er dem abendländischen Denken gab, sich erst bei seinem großen Schüler so recht auswirkten, wurde er neben diesem vielfach zu wenig berücksichtigt. Und doch hätte schon das Urteil seiner Zeitgenossen wie der Nachwelt zu einer eingehenden Beschäftigung mit dem „Doctor universalis" Anlaß geben sollen. Albert genoß schon zu seinen Lebzeiten die höchste Verehrung in der gelehrten Welt. Roger Bacon berichtet, daß er schon damals als wissenschaftliche Autorität ersten Ranges beständig zitiert worden sei, was bei einem Lebenden eine außerordentliche Seltenheit war. Es ist bekannt, daß Dante ihn im X. Gesang des Paradieses unter den Leuchten der theologischen Wissenschaft aufführt. Während er in der Renaissance seiner aristotelischen Geistesrichtung wegen als „simia Aristotelis" von Einzelnen abgelehnt wurde, haben in neuerer Zeit Männer von eminentem wissenschaftlichen Ruf nachdrücklich auf seine hervorragende Stellung in der Geschichte der empirischen Forschung hingewiesen. Ein Alexander von Humboldt sprach mit Beziehung auf ihn von der „herrlichen Figur des Mittelalters." Albert ist der einzige Gelehrte der Geschichte, dem die Nachwelt den Beinamen des „Großen" verlieh und bewahrte.

Im folgenden will ich versuchen, die Stellung Alberts zu dem Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Glauben und Wissen

zu beleuchten. Es bestimmt mich dazu u. a. die Tatsache, daß von dem großen Lehrer der katholischen Kirche schon behauptet wurde, er habe der averroistischen, kirchlicherseits (1512) verdammten „Lehre von der doppelten Wahrheit" „nicht allzu fern" gestanden [1]). Wir wollen sehen, ob diese Behauptung durch die Aussprüche Alberts gerechtfertigt wird.

Nach Albert [2]) führen zwei Wege zur Erkenntnis der Wahrheit: der natürliche Weg der Vernunft und der übernatürliche Weg der Offenbarung. Im letzten Grunde beruht freilich auch die Erkenntnis der natürlichen Vernunft auf einer göttlichen Offenbarung. Es sind nämlich zwei Arten von Offenbarung zu unterscheiden: 1. die natürliche Offenbarung durch das allgemeine Licht der Vernunft, auf die sich die Philosophie gründet, 2. die übernatürliche Offenbarung, die wir uns im Glauben aneignen, und auf die sich die Theologie gründet [3]). —

---

1) M. Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter, 1871, S. 16. — Ich habe in meiner Inauguraldissertation über: Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius, 1919, S. 9, dieses Urteil übernommen, ohne es damals nachprüfen zu können.

2) Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriß der Gesch. d. Philos. II. Teil: Die mittlere oder die patrist. und scholast. Zeit, 10. Aufl. hrsg. v. M. Baumgartner 1915 und die dort angeführte Literatur, insbes. J. Sighart, Albertus Magnus 1857; A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters II, 1865, S. 352 ff.; J. Bach, Des Albertus Magnus Verhältn. z. Erkenntnislehre d. Griechen, Lateiner, Araber und Juden, 1881; G. v. Hertling, Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, 2. Aufl. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. XIV, 5—6, 1914; E. Michael, Gesch. d. deutsch. Volkes III, 1903, S. 63 ff.; A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr. (Beiträge IV, 5, 1903); Th. Heitz, La philosophie et la foi chez Albert le Grand (Revue des sc. phil. et théol. II, 4, 1908, S. 661 ff.); L. Mahieu, Les rapports de la science et de la foi d'après le B. Albert le Grand (Les questions ecclés. 1910, S. 135 ff.); Fr. Pangerl, Studien über Alber d. Gr. (Zeitschr. f. kath. Theol. XXXVI, 1912, S. 304 ff., 512 ff. und 784 ff.). — Der vorliegenden Abhandlung liegt die Ausgabe der Werke Alberts von P. Jammy zugrunde.

3) „Dicendum quod duo sunt modi revelationis. Unus quidem modus est per lumen generale nobis. Et hoc modo revelatum est Philosophis: hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine Dei, ut dicit

Das Subjekt des natürlichen Erkennens ist der intellectus bzw. die ratio. Beide sind hinsichtlich ihrer Substanz ein Seelenvermögen und nur relativ verschieden: während der Intellekt eine intuitive Erkenntnis der Prinzipien des Erkennens vermittelt, ist die ratio das Prinzip der diskursiven Erkenntnis, des beziehenden, vergleichenden Denkens [1]). Was den Intellekt betrifft, so ist zwischen dessen aktivem Prinzip, dem intellectus agens und dessen passivem Prinzip, dem intellectus possibilis, zu unterscheiden. Der intellectus agens löst die übersinnlichen Formen aus ihrem sinnlichen Gewand [2]) und aktualisiert auf diese Weise den intellectus possibilis, so daß dieser die intelligiblen Formen, die vorher nur potentiell in ihm waren, wirklich in sich aufnimmt [3]).

Nun kann der Intellekt entweder theoretisch tätig sein und sich auf die Erkenntnis des Wahren, oder praktisch tätig sein und sich auf die Erkenntnis des Guten richten; im ersteren Fall nennt man ihn: intellectus speculativus, im letzteren Fall: intellectus practicus [4]). Die Werkzeuge, deren sich der intellectus speculativus bei seiner Tätigkeit bedient, sind die durch sich selbst einleuchtenden Axiome alles natürlichen Erkennens [5]). Ihnen selbst sowie dem, was aus ihnen richtig gefolgert wird, kommt Sicherheit zu und zwar die certitudo veritatis intellectivae [6]).

Da der Intellekt die Aufgabe hat, das Uebersinnliche seines sinnlichen Gewandes zu entkleiden, so bedarf er zu seiner Tätigkeit notwendigerweise der sinnlichen Erfahrung [7]), er kann das Uebersinnliche nur durch Vermittlung des Sinnlichen erkennen; alle

---

Augustinus in libro de magistro. Et hoc optime probatum est in libro de causis. Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scientia. Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis.“ S. Th. I, tr. 3, q. 15, m. 3, art. 3.

1) S. Th. II, tr. 15, q. 93, m. 2. 2) ibid.

3) In libr. sent. I, dist. 2, art. 4; S. de creat. II, tr. 2, q. 53, art. 6.

4) S. de creatur. II, tr. 1, q. 61, art. 4.

5) S. Th. II, tr. 15, q. 93, m. 2; In libr. sent. I, dist. 2, art. 4.

6) In libr. sent. III, dist. 23, art. 17.

7) „intellectus in hac vita coniunctus est phantasiis, et non accipit nisi ex phantasmate.“ In libr. sent. III, dist. 23, art. 15.

höhere natürliche Erkenntnis ist durch die Erfahrung bedingt. Insbesondere hat sich die Naturwissenschaft auf Erfahrung, auf Beobachtung und Experiment zu gründen [1]). Sie soll aber nicht nur Tatsachen aufzeigen, sondern auch deren Ursachen nachspüren [2]). Das Autoritätsargument hält Albert in den natürlichen Wissenschaften für schwächer als jedes andere, weil es sich auf die keineswegs unfehlbare Schärfe des menschlichen Geistes stützt [3]). Diese Aussage hindert ihn freilich nicht, sich in naturwissenschaftlichen Untersuchungen selbst andauernd auf Autoritäten zu stützen, insbesondere auf die des Aristoteles. Wenn seine Ordensbrüder in die Naturwissenschaft eingeführt werden wollen, so glaubt er ihrem Wunsch am besten dadurch zu willfahren, daß er ihnen die naturwissenschaftlichen Lehren des Aristoteles vorträgt [4]). Die in der Erfahrung wohlbegründete Behauptung, daß die Blätter der Bäume auf der rechten Seite anders seien als auf der linken, weist Albert vor allem deshalb ab, weil sie diesbezüglichen Aussagen des Aristoteles widerspreche [5]). Indessen darf man nicht meinen, daß er dem Stagiriten unter allen Umständen blind gefolgt wäre. Er erklärt einmal: Wer glaubt, Aristoteles sei ein Gott gewesen, der muß glauben, daß er nie geirrt habe; wenn man ihn aber für einen Menschen hält, dann konnte er ohne Zweifel auch irren, wie wir [6]).

---

1) „Omnis autem acceptio quae firmatur a sensu, melior est quam illa quae sensui contradicit: et conclusio quae sensui contradicit est incredibilis: principium autem quod experimentali cognitioni in sensu non concordat, non est principium, sed potius contrarium principio.“ Physic. VIII, tr. 2, c. 2. — „Experimentum enim solum certificat in talibus eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest.“ De vegetab. VI, tr. 1, c. 1.

2) „Scientia enim naturalis non est simpliciter narrata accipere, sed in rebus naturalibus inquirere causas.“ De mineral. II, tr. 2, c. 1.

3) S. Th. I, tr. 1, q. 5, m. 2. 4) Physic. I, tr. 1, c. 1.

5) „Dicimus, quod quidam distinguunt, quod dextrum et sinistrum diversimode sunt in diversis .... Isti dicunt, quod siquis sciret discernere subtiliter, quod videret aliter figurari folia arboris in sinistra, et aliter in dextra. Et hoc est contra Aristotelem qui dicit in 2. caeli et mundi, quod dexterum et sinistrum non est in aliqua plantarum.“ S. de creatur. I, tr. 3, q. 8, art. 1.

6) „Qui credit Arist. fuisse deum, ille debet credere, quod nunquam

Albert widerspricht dem Aristoteles dort, wo dessen Ansichten mit der kirchlichen Glaubenslehre nicht übereinstimmen. Im übrigen gilt er ihm als höchste Autorität nicht nur in naturwissenschaftlichen, sondern vor allem in metaphysischen Fragen.

Die Metaphysik, die „prima philosophia" ist in Alberts Augen die Krone der Einzelwissenschaften[1]), und ihr Meister ist Aristoteles. Albert nennt ihn den „Fürsten der Philosophen"[2]), den „Philosophus" schlechthin. Er ist ihm in philosophischen Fragen ebenso Autorität wie Augustin in theologischen. Neben ihn stellt er Platon[3]). Er sucht oft zwischen den Lehren beider zu harmonisieren.

Im übrigen erwähnt und zitiert er von Philosophen: Anaximenes, Pythagoras, Heraklit, die Eleaten, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit, Sokrates, die „Epikureer", unter die er übrigens Empedokles und Anaxagoras rechnet, während ihm Sokrates und Platon als „Stoiker" gelten. Er kennt Euklid, Ptolemäus, Hippokrates und Galen, Theophrast, Alexander Aphrod., Porphyr, Themistius, Proklus; er zitiert Cicero, Seneca, Apulejus, Makrobius, Priscian. — Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den arabischen Philosophen, vor allem Avicenna, aber auch Alkendi, Alfarabi, Algazeel, Avempace, Abubacer, Averroës, Albumasar, Alpetragius, sowie den jüdischen Philosophen: Isaac Israëli, Ibn Gebirol und Moses Maimonides.

Das Hauptverdienst Alberts besteht ohne Zweifel darin, daß er das metaphysische Denken des Abendlands durch die Gedanken des Aristoteles befruchtet hat.

Aber auch die metaphysische Forschung und damit die Autorität des Stagiriten hat ihre bestimmten Grenzen. Es gibt ein Seinsgebiet, das auch der „ersten Philosophie" nicht in seinem ganzen Umfang zugänglich ist: das des Ueberweltlich-Göttlichen.

---

erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit, sicut et nos." Physic. VIII, tr. 1, c. 14.

1) „philosophia prima maxime doctrinalis et scientiarum princeps." Metaphys. I, tr. 2, c. 5.

2) „princeps philosophorum." In libr. sent. III, dist. 6, art. 1.

3) „inter philosophantes .... praecipuus." S. Th. II, tr. 1, q. 4, art. 5, p. 1; „scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis." Metaph. I, tr. 5, c. 15.

Zwar vermag die natürliche Vernunft einiges davon aus eigener Kraft zu erkennen, vor allem das Dasein eines einigen Gottes, ferner das, was Gott nicht ist[1]), sowie diejenigen Eigenschaften, die ihm als dem ersten Seienden zukommen[2]). Die Vernunft begründet die Anfänge des Glaubens[3]).

Das Urteil „Gott ist" ist kein Glaubensartikel im eigentlichen Sinne, sondern geht jedem Glaubensartikel voraus[4]). Nur daß Gott so sei, wie der Glaube lehrt, ist ein Glaubensartikel (ebda). Auf die Frage, ob Gottes Sein durch sich bekannt sei, antwortet Albert: Man kann in dreifacher Bedeutung sagen, etwas sei durch sich bekannt: 1. mit Beziehung auf den Erkennenden: wenn die Erkenntnis vom Erkennenden nicht durch einen äußeren Habitus erworben wurde; in diesem Sinne ist das Dasein Gottes durch sich bekannt; — 2. mit Beziehung auf das Erkennbare: wenn keinerlei Mittel erforderlich ist zur Erkenntnis desselben; in diesem Sinn ist das Dasein Gottes nicht durch sich bekannt, denn die Geschöpfe sind für uns Mittel zu seiner Erkenntnis; — 3. mit Beziehung auf die Begriffe des betr. Urteils, z. B. des Urteils: „Gott ist": wenn nämlich die Wahrheit eines Urteils ohne weiteres einleuchtet, wofern einem nur seine Begriffe („Gott" und „Sein") ihrem Inhalt nach bekannt sind; in diesem Sinn ist Gottes Dasein an sich nur den Weisen bekannt, die wissen, was „Gott" und was „Sein" bedeutet (ebda).

Mithin sind Beweise für Gottes Dasein angebracht. Das Wort „beweisen" läßt sich in einem weiteren („communiter") und in einem engeren („proprie") Sinne verstehen. Im weiteren Sinne wird bewiesen, was durch irgendwelches Aufzeigen nachgewiesen wird, ob es nun an sich oder an einem andern existiert. Auf diese Weise ist Gottes Dasein beweisbar.

---

1) „Dicendum quod non cognoverunt nisi quia est et quid non est, non quid est." In libr. sent. I, dist. 3, art. 2.

2) S. Th. I, tr. 1, q. 4.

3) „Non abnegatur ratio secundum quod procedit in primam veritatem, quia tunc supponit principia fidei." In libr. sent. III, dist. 24, a. 2.

4) „dicendum, quod Deum esse, non proprie loquendo est articulus, sed antecedens ad omnem articulum." S. Th. I, tr. 3, q. 17.

Im eigentlichen, engeren Sinne nennt man „Beweis" einen Syllogismus, der durch ein wesentliches und umkehrbares Mittelglied schließt, mag dieses Mittelglied die Ursache oder die Wirkung oder ein Aequivalent eines dieser beiden sein. Dieser Beweis kann wiederum ein doppelter sein: aufzeigend oder zu einer Unmöglichkeit führend. Durch aufzeigende Demonstration läßt sich Gottes Dasein nicht beweisen, wohl aber dadurch, daß man nachweist, daß die Annahme seiner Nichtexistenz unmöglich ist: wenn man behaupten wollte, Gott existiere nicht, so würde daraus vieles folgen, was unmöglich ist (ebda).

In seinen Gottesbeweisen schließt sich Albert in erster Linie an Ambrosius und Augustin, aber auch an Aristoteles, Cicero und Boëthius an. Die wichtigsten sind folgende.

Der erste (aus Ambrosius übernommene) lautet: Was von allen Teilen eines Ganzen gilt, das muß auch vom Ganzen gelten. Keiner von den Teilen der Welt kann sich selbst gemacht haben, denn in diesem Fall müßte ja derselbe zu gleicher Zeit sein und noch nicht sein, was unmöglich ist. Wie nun jeder Teil seine causa efficiens particularis hat, so muß auch das Weltganze seine causa efficiens universalis haben. Diese causa universalis kann (ihrem Wesen nach) weder von etwas anderem, noch (nach dem Obigen) durch sich selbst verursacht sein. Da nun aber jede Kreatur geschaffen ist, kann keine Kreatur die Welt geschaffen haben. Der Weltschöpfer ist also keine Kreatur, mithin muß er Gott sein [1]).

Der zweite (aus Augustin übernommene) Beweis lautet: Alles, was ist, ist entweder Körper oder Nichtkörper. Ein Körper kann das Erste nicht sein, da der Körper etwas Zusammengesetztes ist; ein Zusammengesetztes kann aber nicht das Erste sein, weil es das, was es ist, etwas anderem verdankt, nämlich dem, aus dem es sich zusammensetzt. Das Erste muß also etwas Unkörperliches sein. — Alles, was ist, ist veränderlich oder unveränderlich. Das Veränderliche aber ist in potentia mit Beziehung auf das, von dem es verändert oder bewegt wird. Ein Veränderliches kann also nicht die erste Ursache sein, denn es setzt ja bereits ein veränderndes, bewegendes

1) S. Th. I, tr. 3, q. 18, m. 1.

Etwas voraus. Da nun aber auch die unkörperlichen Wesen: Menschenseele und Engel veränderlich sind, muß die erste bewegende Ursache noch über ihnen stehen, sie muß nicht bloß unkörperlich, sondern auch unveränderlich sein. Dieses substanzielle, unkörperliche und unveränderliche Wesen ist Gott (ebda).

Der vierte (ebenfalls aus Augustin übernommene) Beweis lautet: Der Körper ist infolge der Spezies des Körpers etwas sinnlich Wahrnehmbares. Eine unkörperliche Substanz ist das, was sie ist, durch eine intelligible Spezies. Wenn aber diese Spezies miteinander verglichen werden, so ist das, was durch die intelligible Spezies existiert, das Höhere. Gott aber muß immer das Höhere beigelegt werden. Er ist also keine sensible, sondern eine intelligible Substanz. Unter den intelligiblen Substanzen ragen aber wiederum diejenigen hervor, die „intellecta e t i n t e l l i g e n t i a“ sind, und unter diesen steht an erster Stelle: die nicht verursachte Ursache aller Intelligenz. Dieser Name kommt also Gott zu; er ist die „substantia intelligibilis intelligens, omnis intelligentiae causa per intellectum omnium universaliter factiva“ (ebda).

Der sechste (aus Aristoteles übernommene) Beweis lautet: Alle Bewegung in der Welt setzt einen ersten Beweger voraus; dieser erste Beweger kann selbst nicht bewegt sein, denn sonst wäre er nicht der erste Beweger. Weil er nicht bewegt ist und doch immer alles bewegt, muß er „actus moventis“ sein. Dieser erste, selbst unbewegte Beweger ist Gott (ebda).

Ein andermal [1]) führt Albert im Anschluß an Cicero aus: Wenn man in einsamer Gegend einen Palast finden würde, der nur von Schwalben bewohnt ist, so würde doch aus der Konstruktion des Palastes ohne weiteres einleuchten, daß er nicht von den Schwalben, sondern von einem Intellekt erbaut wurde. Dasselbe gilt von der Welt; nichts von dem, was sich in ihr befindet, kann sie verursacht haben; sie muß von einem göttlichen Intellekt, dessen Vermögen alles Vermögen der Welt übersteigt, geschaffen sein.

Wohl läßt sich auf natürliche Weise Einiges von Gott erkennen, in allen Geschöpfen nehmen wir seine Fußspur (vestigium) und

---

1) S. Th. I, tr. 3, q. 14, m. 1. Vgl. v. Hertling, op. cit. S. 36 f.

in der menschlichen Seele sogar sein Abbild (imago) [1]) wahr, der natürliche Verstand vermag zwar Gott zu berühren, aber nicht sein Wesen zu begreifen [2]). Ein „scire quid est“ d. h. eine Erkenntnis der eigentümlichen Wesensgrenzen des Gegenstandes der Erkenntnis ist mit Beziehung auf Gott unmöglich; wäre es möglich, so würde er ja in unserem Intellekt eingeschlossen, was ungereimt ist. Das Wesen Gottes und der göttlichen Dinge läßt sich nicht begreifen [3]). Wir erkennen es nur auf symbolische oder mystische Weise [4]). Alles, was wir positiv von Gott aussagen, gilt nur „infinite“. Wenn wir ihn z. B. eine unkörperliche Substanz nennen, so gilt das nur mit dem Zusatz, daß er jede andere Substanz unendlich überragt [5]). Sein Wesen übersteigt alles sprachliche Ausdrucksvermögen [6]). Die göttliche Trinität ist der natürlichen Vernunfterkenntnis verschlossen, denn nach einem Prinzip der natürlichen Vernunft kann eine einfache und hinsichtlich ihrer einen Wesenheit unteilbare Natur nicht in drei voneinander unterschiedenen Personen existieren [7]). Daher war es den Philosophen rein unmöglich, mit der natürlichen Vernunft das Geheimnis der göttlichen Trinität zu erkennen [8]).

Auch das göttliche Werk der creatio konnten die Philosophen nicht mit der natürlichen Vernunft erkennen. Ebenso übersteigen die Geheimnisse der Inkarnation, der Auferstehung des Fleisches, der Transsubstantiation [9])

1) S. Th. I, tr. 3, q. 15, m. 2, art. 1, part. 1. art. 2, part. 1.

2) „Dicimus ergo, quod notitia intellectus creati et humani Deus et substantia divina attingitur per simplicem intuitum et diffunditur intellectus in ipso per intuitionis considerationem, sed non capitur per comprehensionem.“ S. Th. I, tr. 3, q. 13, m. 1.

3) „In libr. sent. I, dist. 9, art. 12: „non contingit scire quid est Deus vel aliquid divinum.“

4) „Non cognoscimus Deum nisi symbolice, vel mystice.“ S. Th. I, tr. 3, q. 13, m. 1.

5) S. Th. I, tr. 3, q. 14, m. 1.

6) „Verissime autem dicitur esse supra nomen, et supra narrationem: quia cum non finiatur intellectu, significatur excedere omne nomen et omnem rationem.“ In libr. sent. I, dist. 2, a. 16.

7) S. Th. I, tr. 3, q. 13, m. 3.

8) ibid, cfr. In libr. sent. I, dist. 3, a. 18 und III, dist. 24, a. 6.

9) In libr. sent. II, dist. 1, art. 8: III 1, 1; IV 43, 1; IV 10, 9.

das Vermögen der natürlichen Vernunft. Es ist geradezu Wahnsinn, wenn man es den Philosophen zum Vorwurf macht, daß sie nicht von der Auferstehung sprechen, denn die Auferstehung kann nicht mit der Vernunft bewiesen werden, sondern vielmehr durch die Prinzipien des Glaubens [1]).

Richard von St. Viktor gegenüber gibt Albert zu, daß jeder Glaube seine zwingenden Gründe hat, aber diese sind göttlich und uns unbekannt und können nicht erforscht werden [2]).

Wenn diese Geheimnisse des Glaubens auch nicht mit der Vernunft bewiesen werden können, so können sie doch auch ebensowenig widerlegt werden [3]), sie sind zwar übervernünftig, aber nicht widervernünftig. Gott würde sich ja selbst widersprechen, wenn er uns einerseits die Vernunft gegeben hätte und andererseits (z. B. in den Sakramenten) gegen das Gebot der Vernunft handeln würde [4]).

Zum Erfassen dieser übervernünftigen Gegenstände bedarf es eines höheren, übernatürlichen Mittels; es ist der Glaube [5]). Glauben heißt strenggenommen: etwas, was an sich selbst nicht erkannt wird, auf das Zeugnis eines anderen (das man für wahr

---

1) „amentes sunt qui reprehendunt philosophos non loquentes de resurrectione, quia per philosophiam non potest probari resurrectio, sed potius per principia fidei.“ In libr. sent. IV, dist. 43, art. 3.

2) „ad dictum Richardi dicendum est, quod nihil prohibet ad quodlibet creditum rationes esse necessarias: sed illae divinae sunt et nobis ignotae, et ideo inquiri non possunt.“ S. Th. I, tr. 3, q. 15, m. 3, art. 2.

3) „dico: quia licet fides sufficienter probari non possit, tamen etiam non potest improbari.“ In libr. sent. III, dist. 1, a. 1.

4) „absque dubio in hoc sacramento et in omnibus aliis articulis fidei multa sunt supra rationem, et nihil est in eis contra rationem: quia iam Deus esset sibi contrarius, si nobis rationem dedisset, et in sacramentis contra dictamen rationis ageret.“ In libr. sent. IV, dist. 10, art. 9; cfr. III, dist. 24, art. 2; „Aliud enim est esse supra rationem, et aliud est esse contra rationem. Auctoritas enim revelationis cui innititur cogitatus fidei, secundum quod est ex auditu, est supra rationem, sed non contra rationem.“

5) „ad notitiam Trinitatis exigitur aliud principium altius his quod est fides.“ In libr. sent. I, dist. 3, art. 18; „fides medium est in scientia Dei“ S. Th. I, tr. 3, q. 15, m. 3, art. 1; cfr. S. Th. I, tr. 1, q. 1.

hält) hin annehmen [1]). Beim Glauben ist dreierlei zu unterscheiden: 1. das was geglaubt wird, 2. das Licht, in dem der Gegenstand des Glaubens gezeigt wird, 3. der Wille des Glaubenden (devotio), mit dem er dem Gegenstand des Glaubens zustimmt [2]).

Gegenstand des Glaubens im weitesten Sinn ist die Welt des Nicht-Offenbaren, sind die dem Verstand nicht ohne weiteres einleuchtenden Wahrheiten, die nicht bewiesen werden können [3]).

Der Glaube bezieht sich auf die durch die Autorität der Hl. Schrift und der Väter vermittelte göttliche Offenbarung [4]). Die höchste Autorität in Sachen des Glaubens und der Sitten ist die Hl. Schrift [5]). Wer die Autorität der Hl. Schrift leugnet, mit dem kann man nicht theologisch disputieren. Die Schrift darf nicht in verkehrtem, sondern muß in dem von den Vätern gelehrten Sinn verstanden werden [6]). Jede Wahrheit, die der Hl. Schrift nicht widerspricht, sagt Albert im Anschluß an Augustin, stimmt mit ihr überein [7]).

Neben der Autorität der Hl. Schrift steht bei Albert die der Väter („sancti", „sancti patres", „sancti doctores"). An ihrer Spitze steht Augustin. Ihm darf man in Fragen, die den Glauben oder die Sitten betreffen, nicht widersprechen [8]). Seinen Namen findet der Leser auf jeder Seite der Werke Alberts. Mit Augustin

---

1) „si credere stricte capiatur: tunc creditur id quod in seipso non cognoscitur vel videtur, sed alterius testimonio cui mens inhaeret tanquam vero accipitur." S. Th. I, tr. 3, q. 15, m. 3, art. 1.

2) S. Th. II, tr. 14, q. 90, m. 5: „in fide tria sunt, scilicet creditum, et lumen in quo ostenditur creditum, et voluntas sive devotio credentis qua assentitur credito."

3) „fides est de non apparentibus intellectui, eo quod probari non possunt." In libr. sent. III, dist. 23, art. 13; cfr. III, dist. 23, art. 3.

4) „quod autem credimus, debetur auctoritati, quae fulta est revelatione spiritus sancti." In libr. sent. III, dist. 23, art. 3, cfr. III, dist. 24. art. 2.

5) „obedimus Scripturae ut regulae et doctrinae fidei et morum" ib. III, dist. 37, art. 1. S. Th. I q. 5, m, 3.

6) „colentis Deum est non accipere sensum perversum in Scriptura, sed honorare sensum quem promulgant Doctores." In libr. sent. III, dist. 35, a. 16.

7) In libr. sent. IV, dist. 8, art. 7.

8) „Augustinus aperte dicit, cui contradicere impium est in his quae tangunt fidem et mores." S. Th. II, tr. 14, q. 84.

zusammen nennt Albert häufig: Anselm v. Canterbury. Außer ihnen zitiert und erwähnt er von christlichen Autoren: Tertullian, Athanasius, Origenes, Eusebius Caes., Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Pseudodionysius Areop., Maximus und Johannes Damascenus, ferner Boëthius, Cassiodor, Isidor, Gregor d. Gr., Beda, Alkuin, Hrabanus Maurus u. a., von jüngeren Schriftstellern außer Anselm: Bernhard, Petrus Lomb., Praepositinus, Gilbertus Porr., Hugo und Richard von St. Viktor, Wilhelm v. Auxerre; aber auch Scotus Eriugena, Abälard [1]) und David von Dinant.

Im besonderen sind die (12 bzw. 14) [2]). Glaubensartikel Gegenstand des Glaubens, sowie deren Grundlage: das Dasein Gottes (credere Deum): die Wahrheit der Schriftworte (credere Deo) und deren ethische Folgen: z. B. die Wahrheit, daß Hurerei Todsünde ist [3]). Die Glaubensartikel werden als die Prinzipien des Glaubens den ohne weiteres einleuchtenden Axiomen und Prinzipien der natürlichen Vernunft gegenübergestellt. Da der Glaube alles natürliche Erkennen übersteigt, bedarf er eigener Prinzipien. Die Regel des Glaubens besteht in der Hl. Schrift und den Glaubensartikeln [4]).

Was die subjektive Seite des Glaubens betrifft, so entspringt er im Unterschied vom Wissen aus dem Gemüt und Willen; er ist mehr Willens- als Verstandessache. Während das natürliche Wissen Sache des intellectus speculativus ist, ist der Glaube im intellectus affectivus begründet, er ist eine mit Affekt vermischte Wissensart [5]). Er entsteht nach Röm. 10, 14 ff. aus dem Hören [6]). Eine weitere Vorbedingung des Glaubens ist naturgemäß: das logische Verstehen dessen, was man

---

1) In libr. sent. I, dist. 43, art. 1, p. 625 bei Jammy; G. v. Hertling ist die Stelle offenbar entgangen, wenn er (op. cit. S. 37) schreibt: „Nur des Abälard wird, soweit sich bisher übersehen ließ, nirgends gedacht.“ 2) In libr. sent. III, dist. 23, a. 12 et dist. 24, a. 6.

3) In libr. sent. III, dist. 24, a. 8.

4) In libr. sent. III, dist. 23, a. 13. Dazu I 11, 7.

5) In libr. sent. I, dist. 3, art. 3. III, dist. 23, art, 1.

6) S. Th. II, tr. 14, q. 90, m. 5 et In libr. sent. I, dist. 2, a. 1 und III, dist. 24, a. 1.

hört und was man glauben soll: die „cognitio eius quod dicitur per sermonem". Dieses Verstehen geht jeder Zustimmung, sowohl der in den „scientiae intellectivae" als der in der „scientia, quae est secundum pietatem" voraus [1]). Damit es wirklich zu der Zustimmung komme, die den Glaubensakt ausmacht, bedarf es einer übernatürlichen Erleuchtung, eines charisma spiritus Sancti [2]). Insofern wird der Glaube auch als eine Erleuchtung von oben [3]), als ein Licht bezeichnet, das uns der ewigen Dinge gewiß macht [4]), das das menschliche Auge zum Sehen der ersten Wahrheit öffnet [5]), als ein Licht, in dem die Glaubensartikel geschaut werden [6]). Das Ergebnis dieser Erleuchtung ist die Zustimmung [7]) zu dem, was geglaubt werden soll.

Was das Verhältnis der rationalen Erkenntnis zur Glaubenserkenntnis betrifft, so stellt Albert fest, daß ein und derselbe Mensch denselben Gegenstand nicht zu gleicher Zeit glauben und wissen kann [8]). Den wesentlichen Unterschied zwischen natürlicher Erkenntnis und Glaubenserkenntnis präzisiert Albert zusammenfassend so [9]):

1. Das natürliche Erkennen ist vernunftgemäß; die Glaubenserkenntnis ist übervernünftig.

2. Die Prinzipien des natürlichen Erkennens sind die durch sich bekannten Grundsätze der Vernunft; das Prinzip des Glaubens ist das eingegossene Licht, das mehr durch eine Liebe des Willens als durch einen Vernunftbeweis überzeugt.

3. Beim natürlichen Erkennen wird die Erkenntnis durch die „ratio creaturae objectae" bewirkt, beim Glauben aber durch die „erste Wahrheit".

4. Das natürliche Erkennen bringt einen dem Wissen um das Wesen des Gegenstandes nicht so nah wie die Glaubenserkenntnis.

1) In libr. sent. III, dist. 23, art. 17.

2) In libr. sent. III, dist. 24, a. 1.

3) In libr. sent. I, dist. 3, art. 18.

4) In libr. sent. III, dist. 24, a. 2; cfr. S.Th. II, tr. 8, q. 32, m. 1, art. 3.

5) „a lumine . . . . quod est simplex quasi aperiens oculum ad videndum primam veritatem." In libr. sent. III, dist. 23, a. 17.

6) „lumen sub quo videntur articuli." In libr. sent. III, dist. 35, art. 1.

7) Vgl. z. B. S. Th. I, tr. 3, q. 15, m. 3, art. 1.

8) In libr. sent. III, dist. 24, art. 9. 9) Ebda I, dist. 3, art. 3.

5. Das natürliche Wissen ist Sache des intellectus speculativus, der Glaube dagegen Sache des intellectus affectivus.

Welche von beiden Erkenntnisweisen ist nun sicherer? Albert erwidert: Es sind verschiedene Arten von „Sicherheit" (certitudo) zu unterscheiden; es gibt

1. eine absolute Sicherheit („certitudo simpliciter"),

2. eine Sicherheit mit Beziehung auf uns („certitudo quoad nos"). Bei der letzteren sind wieder zwei Unterarten zu unterscheiden: a) die „certitudo inclinantis ad actum", b) die „certitudo rationis quasi arguentis".

1. Hinsichtlich der absoluten Sicherheit ist nichts so sicher wie Gott und das Göttliche. Unter diesem Gesichtspunkt ist die sicherste aller Erkenntnisweisen die Erkenntnis des Göttlichen von Angesicht zu Angesicht. Nach ihr kommt: die cognitio per fidem und zuletzt erst: die cognitio per naturalem rationem.

2. Hinsichtlich der „certitudo quoad nos" (die sich auf das bezieht, was uns bekannter ist) ist deshalb, weil wir unsere Erkenntnis aus den Sinnen beziehen, die Erkenntnis durch natürliche Gründe die sicherste, dann kommt die Glaubenserkenntnis und zuletzt erst die Erkenntnis von Angesicht zu Angesicht; sofern jedoch das höhere Licht unsern Geist sicherer macht als die Erkenntnis durch natürliche Gründe, die uns nur durch Zureden etwas von dem Geglaubten zeigt, ist die ekstatische Schau die sicherste Erkenntnisweise; nach ihr kommt der Glaube und erst an letzter Stelle: die Erkenntnis durch natürliche Gründe [3]).

Ein andermal [4]) unterscheidet Albert: 1. die „certitudo veritatis intellectivae", 2. die „c. veritatis affectivae" oder „c. veritatis quae secundum pietatem est".

Die erstere kommt den unmittelbar einleuchtenden ersten Grundsätzen des Wissens sowie dem, was aus ihnen bewiesen wird, zu. Die letztere ist übervernünftig und geht von dem der ersten Wahrheit ähnlichen Licht aus, das das innere Auge öffnet zum Sehen der ersten Wahrheit, wie das Sonnenlicht das leibliche Auge öffnet zum Sehen seiner Gegenstände. Dies ist die Sicherheit, die

---

3) S. Th. I, tr. 3, q. 16, a. 2. 4) In libr. sent. III, dict. 23, art. 17.

durch das Licht des Glaubens bewirkt wird und die den Menschen veranlaßt, auch an Uebervernünftiges zu glauben und nach ihm zu streben. Daher leugnet der Heilige, der die mathematischen Disziplinen kennt, eher, daß die Summe der 3 Dreieckswinkel 2 Rechte beträgt, als daß er die Wahrheit des Glaubens leugnen würde (ib.). Nach dem katholischen Glauben ist Albert das Bevorstehen einer Auferstehung des Fleisches, in der jeder so wie er es verdient, Gutes bzw. Uebles empfängt, sicherer als daß morgen die Sonne wieder aufgehen wird. Denn dies letztere trifft nicht immer zu, z. B. nicht am letzten Tag. Jene Erwartung dagegen haben wir von der göttlichen Wahrheit empfangen, die nicht trügt noch trügen kann [1]).

Was das Verhältnis der verschiedenen Autoritäten zueinander betrifft, so hat jedes Erkenntnisgebiet seine besonderen Autoritäten, von denen man sich leiten lassen muß, wenn man Gewißheit in irgendeiner Frage dieses Gebiets haben will: in Sachen des Glaubens und der Sitten muß man im Zweifelsfall mehr dem Augustin glauben als den Philosophen. Aber wenn von medizinischen Gegenständen die Rede ist, würde Albert mehr dem Galen oder Hippokrates, wenn es sich um die Naturen der Dinge handelt, mehr dem Aristoteles oder einem andern in diesem Gebiete Kundigen glauben [2]).

Wenn auch Wissen und Glauben, natürliches und übernatürliches Erkennen hinsichtlich ihrer Gegenstände, ihrer psychologischen Genesis, ihrer Prinzipien, ihrer Sicherheit und ihrer Autoritäten verschieden sind, so vermögen sie doch zusammenzuarbeiten: der Glaube füllt die Lücken aus, die die natürliche Erkenntnis naturgemäß hinterlassen muß. Er ergänzt das Wissen. Das Wissen seinerseits leistet dem Glauben wertvolle Hilfsdienste.

Freilich erfolgt die Zustimmung zum Glaubensgegenstand nicht

---

1) In libr. sent. IV, dist. 43, art. 1.

2) „sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus quam philosophis credendum est si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur plus ego crederem Galeno, vel Hippocrati: et si de naturis rerum loquatur, credo Arist. plus vel alii experto in rerum naturis.“ In libr. sent. II, dist. 13, a. 2. Vgl. dazu: In libr. sent. IV, dist. 44, art. 7: „parum mihi videtur curandum de dictis Bedae, ubi non loquitur de fide et moribus: quia ipse naturas ignoravit.“

infolge rationaler Ueberzeugung [1]). Der Glaube verlangt keinen Beweis als den, daß der betr. Prophet, der die Glaubenswahrheit überliefert, ein wahrhaftiger Prophet ist. Wenn er das ist, dann ist alles, was er lehrt, wahr, wenn auch einiges von dem, was er vorträgt, wegen seiner Höhe nicht verstanden wird [2]). Das Verdienst des Glaubens ist desto größer, je weniger er sich auf Vernunftgründe stützen kann [3]).

Wohl aber darf der Christ nachträglich darnach streben, das, was er zunächst im Glauben annahm, nun auch mit dem Verstande zu durchdringen [4]). Der Weg geht vom Glauben zum Wissen [5]). Albert erwähnt in diesem Zusammenhang mehrfach die entsprechenden Ausführungen Anselms („fides quaerens intellectum"); wie dieser erwähnt er in diesem Zusammenhang Jes. 7, 9 „nisi credideritis, non intelligetis" [6]). Zuerst muß man glauben, damit man durch das Licht des Glaubens zum Verständnis gelange.

Es empfiehlt sich, den Gründen des Glaubens nachzuspüren:

1. Damit das Geglaubte besser erkannt werde, denn was man auf zwei Weisen erkennt, erkennt man besser, als was man nur auf eine Weise erkennt. Was man also durch Glauben und Vernunft erkennt, erkennt man besser, als was man nur durch Glauben erkennt.

2. Weil die einfachen Leute leichter durch einen überzeugenden Grund zum Glauben geführt werden.

3. Weil die Ungläubigen nur durch rationale Gründe überführt werden können [7]).

---

1) In libr. sent. III, dist. 24, a. 9: „fides autem non assentit propter rationem"; cfr. dist. 23, a. 2 und S. Th. I, tr. 1, q. 5, m. 3.

2) In libr. sent. III, dist. 24, a. 1.

3) In libr. sent. III, dist. 24, a. 9.

4) In libr. sent. III, dist. 23, a. 2; IV, dist. 13, art. 6.

5) S. Th. I, tr. 1, q. 5, m. 3; cfr. tr. 3, q. 15, m. 3, art. 1.

6) In libr. sent. I, dist. 2, art. 1.

7) „Tres enim rationes assignaverunt propter quas bonum est quaerere rationes credendorum. Una est ut melius cognoscatur creditum. Melius autem cognoscitur, quod duabus viis cognoscitur, quam quod una: et sic quod fide et ratione cognoscitur, melius cognoscitur quam quod

Durch das rationale Verständnis des Glaubens wächst der subjektive Glaube [1]). Außerdem wird man dadurch instand gesetzt, seinen Glauben Angriffen gegenüber zu verteidigen.

Demgemäß hebt es Albert stets hervor, wenn die natürliche Vernunft und die Philosophen zum selben Ergebnis kommen wie der Glaube [2]). Bei seinem Bemühen, die Gründe des Glaubens zu erkennen, muß der Forscher sich freilich stets dessen bewußt bleiben, daß die höchsten Glaubensgegenstände übervernünftig sind; wenn daher die natürliche Vernunft den kirchlichen Autoritäten widerspricht, so hat man diesen zu folgen. Man muß stets in Rechnung stellen, daß die natürliche Vernunft irren kann, während die kirchlichen Autoritäten durch ihre Inspiration davor bewahrt sind. Infolgedessen steht die Autorität der Hl. Schrift wie die der Väter über der der natürlichen Vernunft [3]). Aus diesem Grunde lehnt Albert z. B. die Lehre, daß die Materie ewig sei, ab, wenn sie auch von vielen Philosophen vertreten wurde [4]). Andererseits erklärt er, man müsse den Heiligen beistimmen, wenn sie lehren, daß die Engel sich vom Platz bewegen, was auch die Philosophen dagegen vorbringen mögen [5]).

Selbst Aristoteles verliert all seine Autorität, wo er der Glaubenslehre widerspricht. Bei der Beantwortung der Frage, ob

---

cognoscitur fide sola. Secunda est propter inductionem simplicium ad fidem, qui facilius inducuntur per rationem persuasivam .... Tertia est propter contradictionem infidelium convincendam, qui non possunt convinci nisi per rationem." S. Th. I, tr. 3, q. 15, m. 3, art. 2.

1) In libr. sent. III, dist. 25, art. 1.

2) S. Th. I, tr. 4, q. 20, m. 1; I, tr. 6, q. 29, m. 1; ib. q. 29, m. 2; I, tr. 13, q. 55, m. 2, art. 3, u. a. Stellen.

3) „de dicto sacrae Scripturae non licet dubitare." S. Th. I, tr. 1, q. 5, m. 3; „maior est huius scripturae auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas" S. Th. I, tr. 1, q. 5, m. 2; „haec autem opinio videtur esse consona verbis Sanctorum: unde quamvis sit minus intelligibilis, tamen eligenda mihi videtur propter sanctos Patres, quorum inspirata revelatio praeiudicat argumentis quae possunt fieri contra hanc materiam." In libr. sent. IV, dist. 12, art. 7; cfr. III, dist. 2, art. 2.

4) In libr. sent. II, dist. 1, art. 3.

5) „Dicendum, quod angeli moventur localiter, ut dicunt Sancti, etiam quicquid contingat de dictis Philosophorum." In libr. s. I, d. 37, a. 22.

man angesichts der Unveränderlichkeit Gottes sagen könne, Gott sei Mensch geworden, erklärt Albert, man müsse vorsichtig und ohne Vorurteil auf die vorgebrachten Einwände antworten, so daß die Wahrheit des Glaubens eher festgehalten werde als Aristoteles, der Fürst der Philosophen. Es sei ja nicht zu verwundern, wenn die Inkarnation in gewissem Sinn gegen die Kunst (die Logik) verstoße, da sie auch mit einem durch die Gnade unterstützten Geist nicht erforscht werden könne [1]).

Besonders energisch wendet sich Albert gegen die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt. Dabei führt er aus: Wenn man die Worte des Aristoteles und anderer Philosophen betrachtet, so wird man finden, daß sie nur beweisen, daß die Welt und die Bewegung nicht durch natürliche Generation anfangen konnte und nicht durch natürliche Korruption vernichtet werden kann. Nun gibt es aber noch eine andere Art und Weise des Entstehens, nämlich ein Entstehen durch Kreation. Ein solches konnten die Philosophen aus natürlichen Prinzipien nicht erkennen; sie urteilten nach dem natürlichen Grundsatz: „Aus nichts wird nichts." Die natürlichen Prinzipien lassen uns aber nur die nächsten, nicht die ersten Ursachen aufsuchen [2]).

Selbst bei der Besprechung von Fragen, die mehr an der Peripherie des eigentlichen Glaubensgebietes liegen wie z. B. der, ob das Blut der Sitz der Seele sei, erklärt Albert: Die Autorität Moses und die des Herrn in der Wahrheit ist größer als die aller Physiker [3]).

---

1) „Sine praeiudicio propter errores hic se ingerentes oportet respondere ad argumentationes praedictas caute, ut omnino teneatur veritas fidei potius quam Aristoteles princeps Philosophorum: quia non est mirum si aliquid contra artem in se habeat incarnatio, quae etiam ingenio per gratiam suffulto investigari non poterat." In libr. sent. III, dist. 6, art. 1.

2) „Et si quis considerare vult in dictis Aristotelis et aliorum philosophorum, pro certo inveniet, quod nihil probatur ex dictis eorum, nisi quod mundus et motus non incepit per generationem naturalem, et quod non corrumperunt per corruptionem naturalem. Et hoc accidit eis: quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturae. Omnes enim convenerunt in hoc principio, ut dicit Aristoteles in primo physicorum, quod ex nihilo nihil fit; et principia naturae quaesiverunt non prima, sed proxima." S. Th. II, tr. 1, q. 4, m. 2, art. 5, part. 1, ad finem.

3) „Dicendum, quod in veritate maior est auctoritas Moysi et Domini,

Die Wissenschaft, die vom Glauben ausgeht und ihn zu festigen und rational zu durchdringen sucht, ist die Theologie. Sie ist eine praktische Wissenschaft, denn ihre Aufgabe besteht darin, den Menschen zum affektiven Genuß der höchsten Wahrheit zu leiten, sie handelt von dem, was zur Frömmigkeit und auf diese Weise zum Heil der Menschen dient [1]). Ihr Gegenstand im allgemeinen ist demgemäß die Gesamtheit der Dinge, sofern sie einem auf irgendwelche Weise Anteil an der Seligkeit verleihen oder einen dazu disponieren [2]), im besonderen das „credibile generaliter acceptum": das Dasein Gottes, seine Wahrhaftigkeit, die Tatsache, daß die Hl. Schrift vom Hl. Geist bewirkt wurde usw., ferner die Glaubensartikel und ihre Folgerungen auf dem ethischen Gebiet [3]).

Im engsten Sinne ist Gott der Gegenstand der Theologie, sofern er der Anfang und das Ziel aller Dinge ist (ebda). Insofern berührt sich die Theologie mit den übrigen Wissenschaften, speziell mit der „ersten Philosophie", da beide Wissenschaften von Gott handeln; sie unterscheiden sich jedoch dadurch voneinander, daß die erste Philosophie diejenigen Eigenschaften Gottes behandelt, die ihm als dem ersten Seienden zukommen, während die Theologie diejenigen Attribute Gottes betrachtet, die ihm durch den Glauben beigelegt werden [4]). Die Theologie ist sicherer als die übrigen Wissenschaften, weil sie sich auf göttliche Inspiration gründet [5]). Sie darf sich ganz wohl auf Autoritäten stützen, weil die Autoritäten der Theologie vom Geist der Wahrheit inspiriert sind, während in den übrigen Wissenschaften das Autoritätsargument schwächer als jedes andere ist, da es sich in diesem Falle auf den nicht unfehlbaren menschlichen Scharfsinn stützt [6]). Die Theologie ist die wahrste [7]) und

---

quam sit omnium Physicorum; ideo absque dubio sedes animae est in sanguine." In libr. sent. IV, dist. 12, art. 2.

1) „theologia scientia est secundum pietatem .... scientia est de his, quae ad salutem pertinent." S. Th. I, tr. 1, q. 2; cfr. I, tr. 1, q. 4, 3.

2) In libr. sent. I. dist. 1, art. 2,

3) In libr. sent. I, dist. 1, art. 1.

4) S. Th. I, tr. 1, q. 4.

5) S. Th. I, tr. 1, q. 5, m. 2.

6) S. Th. I, tr. 1, q. 5, m. 2; cfr. I, tr. 1, q. 1.

7) Ebda I 1, 1.

höchste Wissenschaft. Ihr kommt recht eigentlich die Bezeichnung „sapientia" zu, denn sie handelt von den höchsten Dingen auf die höchste Weise [1]). Sie ist infolgedessen keiner anderen Wissenschaft untertan, vielmehr müssen die anderen Disziplinen ihr dienen; alle sind auf die Theologie hingeordnet; sie ist die Herrin der übrigen Wissenschaften [2]).

Ueber dem Glauben und der Glaubenswissenschaft steht nur das Schauen, das „videre facie ad faciem". Ein unmittelbares Schauen Gottes wird uns im ewigen Leben zuteil, wenn wir das vergängliche Fleisch abgelegt haben. In diesem Leben ist es nur im Zustande der Entrückung möglich. Es ist die Erkenntnisweise der Seligen (ebda I 3 q. 13, m. 4).

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß Albert der Große weit davon entfernt ist, den Standpunkt der doppelten Wahrheit [3]) einzunehmen, daß vielmehr seine Gedanken über das gegenseitige Verhältnis von Glauben und Wissen sich im allgemeinen in derselben Richtung bewegen wie diejenigen Anselms.

Anselm und Albert betonen beide die Willensgrundlage des Glaubens. Bei beiden ist die Autorität Fundament und Schlußstein des theologischen Denkens. Beide erblicken in den Autoritäten der Hl. Schrift und der Väter (besonders Augustins) die höchste Norm der Wahrheit in Sachen des Glaubens und der Sitten. Beide erklären, soweit das spekulative Denken nicht gegen die Schrift verstoße, werde es indirekt von ihr bestätigt. Albert akzeptiert ausdrücklich das Programm Anselms: „credo ut intelligam", „fides quaerens intellectum": Man gehe vom Glauben aus und forsche nach den Gründen desselben, um auf diese Weise den eigenen Glauben zu festigen und die Gegner desselben widerlegen zu können. Nach Anselm wie nach Albert sind gewisse Stücke des Glaubens

1) „ista scientia principalissime dicitur sapientia: eo quod ipsa est de altissimis, et altissimo modo." In libr. sent. I, dist. 1, art. 4.

2) ‚aliae famulantur ei." ibid.; „ipsa finis aliarum scientiarum est, ad quam omnes aliae referuntur ut ancillae. Et hoc modo sola libera est . . . . domina est, et sapientia, et in omnibus potior." S. Th. I, 1, q. 6.

3) Vgl. dazu meine Schrift: Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ihr erstmal. Auftreten im christl. Abendland u. ihre Quellen, Tübingen 1924.

der Vernunft zugänglich, während andere deren Vermögen überragen. Beide Denker betonen, daß der Mensch zu einer wirklichen Erkenntnis der übernatürlichen Gegenstände dringend einer Erleuchtung durch Gott bedürfe.

Andererseits unterscheidet Albert Glauben und Wissen hinsichtlich ihres Gegenstandes, ihrer Prinzipien, ihrer Sicherheit deutlicher als Anselm. Vor allem scheidet Albert klarer als Anselm zwischen den Stücken des Glaubens, die mit der natürlichen Vernunft erkannt werden können (Dasein eines einigen Gottes, diejenigen Eigenschaften, die ihm nicht zukommen, diejenigen, die ihm zukommen, sofern er das erste Seiende ist) und den Stücken desselben, die nur mit Hilfe des Glaubens erfaßt werden können (Kreation, Trinität, Inkarnation, Auferstehung und Transsubstantiation). Während Anselm sich auch in der Trinitäts- und Erlösungslehre lediglich auf „rationes necessariae" stützen will, gibt Albert zwar zu, daß jeder Glaube seine „rationes necessariae" habe, hebt aber hervor, daß dieselben vielfach nur Gott bewußt, jedoch uns Menschen unbekannt seien.

Freilich lassen auch Alberts Ausführungen da und dort noch Klarheit, Folgerichtigkeit und Geschlossenheit vermissen. Sein großer Schüler hat ihn in dieser Hinsicht ergänzt. Man kann sagen: was Anselm begonnen, führte Albert der Große fort und brachte Thomas von Aquino zum Abschluß.

Kritische Berichte.

Zur Dogmatik II.

Von
D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

Reinhold Seeberg, Christliche Dogmatik. Leipzig. Deichert 1924. 2 Bde. XII u. 580 Seiten; XV u. 690 Seiten.

1. Die der Glaubenslehre gestellte Aufgabe formuliert Seeberg dahin: „eine Gesamtauffassung der christlichen Religion in streng einheitlicher Fassung“ zu geben und so zu zeigen, was Christentum ist. An dieser grundlegenden Formulierung ist ebenso charakteristisch, was hier gesagt, wie, was nicht gesagt wird. Unerwähnt nämlich bleibt die für alle Geisteswissenschaft unerläßliche kritische Fragestellung. Erst aber durch diese im positiven Sinn kritische Einstellung gibt uns eine Geisteswissenschaft volle Klarheit über ihren Gegenstand.

Natürlich begegnen wir bei Seeberg auch immer wieder einmal der kritischen Fragestellung. Sie ist aber nicht eigentlich ein drängendes Leitmotiv seiner Untersuchung; und darum bleibt sie dort unerwähnt, wo der Dogmatiker über die Art seiner Arbeit grundlegend Auskunft geben will. Wir haben es also hier mit einem Dogmatiker nicht vom „kritischen“, sondern vom „positiven“ Typus zu tun. Was so das Vorwort erwarten läßt, bestätigt sich im Fortgang der Arbeit. So gleich in dem Zuschnitt der religionsphilosophisch-apologetischen Grundlegung.

Hier ist zunächst schon die Art und Weise charakteristisch, wie Seeberg die weiteren Zusammenhänge der Religionsgeschichte dabei mit heranzieht. Daß Seeberg das überhaupt tut, ist zu begrüßen. Grade die religionsgeschichtliche Vergleichung kann uns dazu dienen, das spezifisch Christliche klar und scharf in seiner Besonderheit zu erfassen. Seebergs Benutzung der Religionsgeschichte steht bezeichnenderweise nicht unter diesem für eine kritisch durchgreifende dogmatische Untersuchung wichtigen religionsvergleichend-kritischen Gesichtspunkt; sie ist von vorneherein apologetisch eingestellt. Sie bemüht

sich um einen jener Nachweise der Absolutheit des Christentums, da in einer bestimmten Konstruktion der Religionsgeschichte zu zeigen versucht wird, wie allein die christliche Religion den aus dem allgemein-religionsgeschichtlichen Befunde erschlossenen religiösen Bedarf des Menschen und zwar vollkommen stillt.

Zu einem wirklichen Erweis der Wahrheit des Christentums reicht dieser Nachweis aber — auch nach Seebergs Meinung — nicht. Die Wahrheit des Christentums ist erst erwiesen, wenn die objektive Wirklichkeit dessen, worum es hier geht, sichergestellt ist. — Die Art, wie dieser Beweis zu führen ist, wird natürlich davon abhängen, wie wir den Prozeß sehen, durch den es zur religiösen Gewißheit der christlichen Wahrheit kommt. Seeberg sieht ihn in folgender Weise. Das Christentum als geschichtliche Erscheinung stellt sich dar als eine Gruppe von „letzten Gedanken über das religiöse Verhältnis, über die dieses leitenden Ziele und die in diesem Zusammenhang sich ergebende Beurteilung der Dinge", der „objektive Geist des Christentums". Zur Gewißheit von der Richtigkeit dieses Gedankenkomplexes gelangt der Mensch dadurch, daß der absolute Wille eben diese „Gedanken" als die „empirischen Mittel" zu seiner „Durchsetzung in dem Einzelwillen" benutzt, d. h. die rechten Willensverhältnisse in ihm herstellt. Der „letzte Grund" der Wahrheitsgewißheit liegt also in der Herstellung eines neuen Willensverhältnisses (I, 198. 199.) Und die entscheidende Frage des Wahrheitserweises ist darum die der erlangischen Theologen, ob auf dem beschriebenen Wege Geisteszustände geschaffen werden, „die als Offenbarungen des absoluten Geistes verstanden werden müssen" (I. 201). Das ist in der Tat der Fall. Es handelt sich bei jenen rechten „Willensverhältnissen" eben um das, was die Bibel Wiedergeburt nennt. Von dieser Erfahrungstatsache des menschlichen Bewußtseins gilt aber, daß sie nur als Wirkung Gottes im Menschen wirklich verständlich wird. Ueberdem vollzieht sich solche wirkliche Umkehr des Menschenwillens nur unter der Einwirkung der Gedankenkomplexe des objektiven Geistes des Christentums. So haben wir in der Erfahrungstatsache der Wiedergeburt unmittelbar den Erweis für die Wirklichkeit Gottes, abgeleiteterweise zugleich auch für die Wahrheit jener „Gedanken", die als Vorbereiter und Mittler der besonderen Erweisung des Gotteswillens in Betrachtung kommen (I. 218).

Für unsern gegenwärtigen Zusammenhang interessiert uns an diesem Beweisverfahren das unmittelbare Operieren mit dem Gedankenkomplex des objektiven Geistes des Christentums. Wie Seeberg die Dinge darstellt, wird lediglich beschrieben, wie ein Gewißwerden über die Wahrheit dieser Gedanken sehr oft und vielleicht wohl in den meisten Fällen stattfindet. Damit wird aber nur ein bestimmter konservativer Typus christlicher Gewiß-

heit beschrieben. Die kritische Frage, was an diesem Komplex das eigentlich Entscheidende und von der Art ist, daß es uns mit Recht innere Anerkennung abnötigt, wird nicht gestellt; es wird kein Versuch gemacht, den christlichen Vergewisserungsprozeß bis auf seine letzteigentümlichen und wirklich geltungsberechtigten Voraussetzungen zu durchdenken, wie es die Art des theologisch-kritischen Denkens sein würde.

Daß Seeberg diese scharfe kritische Herausarbeitung nicht vollzieht, zeigt sich besonders deutlich in seinen Ausführungen über die Quellen der Dogmatik. Wohl scheidet er sich dort deutlich von dem altorthodoxen Standpunkt. Diesem gegenüber unterscheidet er zwischen der Offenbarung und ihrer Vermittelung durch das neutestamentliche Schrifttum (I. 242); und dem reinen Objektivismus der Schriftoffenbarung gegenüber betont er: „Nur das ist Offenbarung, was Glauben erweckt" (I. 238). Der kritische Ansatz, der hierin liegt, wird aber grade nicht zu Ende geführt. Die Wendung: „Nur das ist Offenbarung, was Glauben erweckt" spitzt sich nicht zu der Frage zu, was denn wohl an dem Gesamtbestande der Verkündigung von der Art ist, daß es in Wahrheit Glaubensunterwerfung bewirken kann (Herrmanns Fragestellung). Sondern es heißt einfach: es ist eben die „biblische Ideenwelt", die das religiöse Erleben des unterwerfenden Gotteswillens bewirkt; und daraus wird dann geschlossen, „daß eben diese religiösen Ideen irgendwie von dem heiligen Geist in dem Geist ihrer ersten Träger verursacht sind" (I. 246). Tatsächlich ist dieser allein mögliche Schluß — wie Seeberg ihn einschätzt — eine Voreiligkeit. Daß eine bestimmte gegebene Ideenwelt jene Wirkung tut, beweist noch keineswegs, daß unmittelbar sie selbst die volladäquate Erfassung der Offenbarung ist, sondern doch nur, daß, wie immer sonst es mit dem vermittelnden Gesamtkomplex religiöser Vorstellungen beschaffen sein mag, das, worauf es ankommt, in spürbarer Weise darin enthalten ist. Dann aber erstreckt sich die notwendige Einschränkung möglicherweise weiter als nur auf die mit jenen religiösen Ideen verbundene natürliche und rein geschichtliche Erkenntnis, und eine ernsthaftere kritische Auseinandersetzung auch mit der religiösen Vorstellungswelt des N. T. wird zur theologischen Pflicht [1]).

---

1) Bei Seebergs Auffassung des neutestamentlichen Zeugnisses bedarf es für den Dogmatiker des Nachweises, daß seine Konstruktionen eben mit diesen ja doch auf eine besondere Inspiration zurückgeführten „Gedanken" übereinstimmen. Ein Musterbeispiel hierfür ist Seebergs biblische Rechtfertigung seiner Trinitätslehre. Er lehnt dort in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehrentwickelung seit Athanasius alle subordinatianischen Wendungen auf das bestimmteste ab. Und für diese anti-subordinatianische Einstellung muß er sich nun auf die christlogischen Vorstellungen des Neuen

2. „In streng einheitlicher Fassung" will Seeberg seine Gesamtauffassung des Christentums geben. Was die geschlossene Einheitlichkeit der Gedankenführung betrifft, ist die Lektüre seines Buches in der Tat, auf Ganze gesehen, ein intellektueller Genuß. Wenn die innere Geschlossenheit eines Gedankensystems demselben zugleich als Beweis dienen könnte, wäre es darum mit diesem System christlicher Erkenntnis auf das Beste bestellt. Nun kann aber ein Gedankensystem seine innere Geschlossenheit auch mit dem Umstande verdanken, daß man, auf bestimmte Voraussetzungen eingestellt, allerlei, was seine auf eben diesen Voraussetzungen beruhende Geschlossenheit stören würde, nicht scharf genug ins Auge gefaßt hat. Um einen Fall der Art handelt es sich auch hier. Aehnlich wie die Geschlossenheit etwa des materialistischen Weltsystems eine undurchgeprüfte Absolutsetzung des naturwissenschaftlichen Erkennens zur Grundlage hat, so ruht hier alles auf einer nicht bis zum letzten durchgeprüften Absolutsetzung der Religion und ihrer Erkenntnisse. In der Religion und nur in ihr kommt der absolute Geist in dem kreatürlichen Geist zum Durchbruch. Darum geht hier dem Geist des Menschen nicht nur „eine sichere Erkenntnis von seiner Stellung und seinem Ziel im Prozeß des Allebens" auf (I. 89), sondern es liegt auch eine „tiefe Wahrheit" in Hegels Gedanken, daß die Religion die absolute Erkenntnis ist (I. 90).

Diese unmittelbare Absolutsetzung der Religion und grade auch ihrer Erkenntnisse könnte aber sehr wohl auf einer Verwechslung beruhen, die dem frommen Bewußtsein grade bei seiner besonders starken Gewißheit und bei seiner unmittelbaren Bezogenheit auf Gott wohl sehr natürlich ist, darum aber nicht ohne weiteres kritiklos hingenommen werden darf. Ich meine eine Verwechslung der sicher unbestreitbaren Absolutheit Gottes, mit dem es die Religion am unmittelbarsten zu tun hat, mit einer entsprechenden Erkenntnisabsolutheit der Religion selbst.

Das eigentlich Entscheidende ist aber bei Seeberg nicht eine Absolutsetzung der Religion im allgemeinen, sondern es ist dieses, daß Seeberg mit der Ueberlieferung die christliche Religion aus den Zusammenhängen des geschichtlichen Ueberzeugungslebens der Menschheit als eine art-andere Größe herauslöst. Hier nämlich handle es sich im Unterschied von allem menschlichen Geisttum um ein unmittelbares Eingehen des göttlichen Un-

---

Testamentes, besonders des Paulus berufen. Ohne Zweifel ein überaus mißliches Unternehmen, das sich ohne dogmatische Exegese nicht wohl durchführen läßt. Und anders kann es auch nicht sein. Wo eine normative Bedeutung unmittelbar der neutestamentlichen Gedanken angenommen wird, gerät man unvermeidlich auf diesen Weg.

willens in seiner trinitarischen Besonderung als Christusgeist und dann weiter als heiliger Geist in das Menschentum [1]).

Auch hier aber erhebt sich die Frage: ob diese konkret greifbare Absolutheit der christlichen Offenbarung wirklich so ohne weiteres als selbstverständliche Voraussetzung alles weiteren Nachdenkens hingenommen werden darf. Es könnte sich doch auch hierbei lediglich um etwas handeln, das sich wohl vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens unwillkürlich einstellt, ähnlich wie vorhin die völlige Hineinbeziehung der Absolutheit Gottes in die religiöse Sphäre, tatsächlich aber starke Argumente gegen sich hat, überdem auch nicht wirklich ein notwendiges Aequivalent der Gewißheit wirklicher Offenbarung ist.

Nun sieht auch Seeberg, daß sich Gottes Walten in der Welt nicht ganz in die Umgrenzungen des durch die christliche Offenbarung eröffneten religiösen Verhältnisses einbeziehen läßt. Dem Schöpfungswalten Gottes in der Naturwelt gegenüber verzichtet er auf diesen Versuch. Allzudeutlich drängt sich auf, daß wir außerstande sind, die ganze Fülle der Schöpfungsgestaltungen und die umfassenden Weiten der Fixsternwelt mit der auf die Menschen gerichteten besonderen Veranstaltung zur Durchsetzung der erlösenden Gottesherrschaft in einen auf diese abzielenden erkennbaren Zweckzusammenhang zusammenzufassen. Hier also offenbaren sich umfassendere Weiten des göttlichen Urwillens, die uns Geheimnis bleiben. Und auch, wo es unmittelbar um den Menschen geht, im Gebiet des geistiggeschichtlichen Lebens, kann Seeberg sich dem Eindruck nicht entziehen, daß an dem außerhalb der Sphäre wie des Religiösen überhaupt so auch der Offenba-

1) Es ist durchaus zu verstehen, daß Seeberg den so verstandenen trinitarischen Gedanken für ein wesentliches Stück christlichen Glaubens erklärt. Seeberg sieht hier in der Tat von seinem Standort aus richtig. Nicht nur ist diese Auffassung der im Christentum vorliegenden Offenbarung Gottes grundlegend für seinen ganzen Versuch, unmittelbar vom Christentum aus alles Weltdasein zu deuten. Es ist in der Tat auch so, daß die der überlieferten Offenbarungsauffassung des Christentums charakteristische Herauslösung desselben aus allem anderen menschlichen Ueberzeugungsleben — dort nur menschliches Geistesleben, hier Gottes Geistleben —, mit trinitarischen Vorstellungen über das in Jesus und in der Kirche wirksame Geistprinzip steht und fällt. Gehört aber das eine zum rechten Christentum, dann auch das andre. Nur wenn die enge Basis, auf welche die besondere christliche Gewißheit durch ihre Herauslösung aus den weiteren Zusammenhängen einer göttlichen Offenbarung im Geistigen gestellt wird, von solcher ganz exzeptioneller Tragkraft ist, vermag sie allein alles zu tragen, und so denn auch ein ganzes System abschließend zutreffenden Weltverständnisses.

rungsreligion liegenden geistigen Ringen und Kämpfen etwas Wesenhaftes sein müsse, wiewohl es in den geschichtlichen Zusammenhang der erlösenden Gottesveranstaltung in Christus nicht voll einbegriffen werden kann. Hier aber hindert ihn, eben weil es sich dabei um den Menschen handelt, den die Offenbarung für sich in Anspruch nimmt, die praktische Absolutsetzung daran, denselben Verzicht auf eine Zusammenbiegung zu vollziehen. Ein besonderes Wesenhaftes darf das nicht sein. Vielmehr nur darum ist Wesenhaftes darin, weil es in einem dienenden Verhältnis zu der einen einzig in sich selbst wesenhaften Zielsetzung steht.

Hat, was außerhalb der Religion und speziell der christlichen Offenbarung liegt, anders als hier vorausgesetzt wird, in sich selbst einen wirklichen Eigenwert als ein besonderes Gottgewolltes, dann wäre ein Weltdeutungsversuch, der das nicht auch im Ansatz mit zu berücksichtigen versucht, von vorneherein zu eng eingestellt und darum nur mit einiger Gewaltsamkeit durchführbar. Und diese Gewaltsamkeit müßte sich grade auch in der Beurteilung desjenigen zeigen, dessen wirkliche Besonderheit im Ansatz nicht beachtet wird, ähnlich wie der Materialismus, was nicht vom Standpunkt des Nurnaturforschers aus faßbar ist, zur Durchführung seiner zu eng eingestellten Konstruktion vergewaltsamen muß. Es läßt sich nun in der Tat beobachten, daß Seeberg mit der außerreligiösen Geisteswelt entsprechend verfährt. Sie muß, wenn auch in anderer Weise, als der Materialismus dem Geistigen gegenüber verfährt, herabgesetzt werden. Zu dem Zweck unterzieht Seeberg die empirisch gegebene Welt der Kultur einer kritischen Durchprüfung, die zu zeigen versucht, wie sie durchweg auf Egoismus und Eudämonismus und das Mittelpunktbewußtsein des Menschen aufgebaut sei und darum, sich selbst überlassen d. h. ohne den klaren Einschlag der (offenbarten) Religion, in naturalistischer Selbstauflösung endigen müsse [1]).

Ich fürchte, auch von der empirisch gegebenen Religion — einschließlich der christlichen — ließe sich ein ähnlich trübes Bild zeichnen. Ist das eine, wenn es zur Gesamtkennzeichnung des Sachverhaltes dienen soll, eine Verzeichnung, dann ist es auch das andre. Die These, daß die natürlich-selbstische Art außerhalb der Offenbarungsreligion nirgends wirklich überwunden sei, wird nicht dadurch wahr, daß sie immer wieder aufs neue wiederholt wird. Es ist eine nicht auf einer strengen Beobachtung, welche der Wahrheit allein die Ehre geben will, beruhende, vielmehr eine rein dogmatistische These.

1) Und so muß die Erörterung auch auslaufen. Denn damit allein, daß tatsächlich das außerreligiöse Geistesleben zu seiner eigenen Vollkraft und Tiefe der Belebung von der Religion her bedarf, wäre noch lange nicht bewiesen, daß mit ihm nicht ernstlich etwas Besonderes gewollt ist.

Daß eine Weltdeutung rein nur aus dem religiösen Ansatz zu eng eingestellt ist, zeigt sich noch an einem andern Punkt. Es ist das die Umwandlung der rein religiösen Idee der Erwählung, in welcher sich ausspricht, daß der Fromme dasjenige, was ihm Besonderes zuteil ward, als eine unverdiente Gabe empfindet, in ein ganz eigentlich problematisches und bedrückendes metaphysisches Gedankengebilde. Nachdem man den Gedanken ausgeschieden, daß Gott in der außerreligiösen Geisteswelt Besonderes wollen könne, entsteht das Bild von der sehr kleinen Zahl derer, an welchen er seine ewigen Pläne mit der Menschheit tatsächlich zur Verwirklichung bringt. Auch Seebergs Geschichtsdeutung ist nach diesem Schema konstruiert. Das damit gegebene Rätsel wirkt besonders bedrückend, wenn es sich dabei um die Realisierung von etwas handelt, zu dessen Durchführung Gott in besonderer Weise durch sein Wirksamwerden in der zweiten Form seiner Personalität unmittelbar selbst in die Menschenwelt eintrat. Aus der so entstehenden inneren Verlegenheit ist der eine Ausweg der Rückzug auf die Verherrlichung Gottes als letzten Gedanken, die so oder so, im Negativen wie im Positiven, ganz in gleicher Weise erreicht werde. Wo man sich zu dieser Härte nicht entschließen kann, bleibt nur der von Seeberg gewählte Weg einer Beschränkung jenes Erwählungsgedankens auf den geschichtlichen Zeitverlauf, wodurch ihm die schneidende Spitze abgebrochen wird. So kommt man ja wohl aus der Verlegenheit wieder heraus, die durch die Umbiegung des schlichten Erwählungsgedankens in ein zur letzten Weltdeutung brauchbares metaphysisches Gedankengebilde entstand. Man kann aber doch fragen, ob diese mühsame Ausgleichung nicht lediglich die Behebung einer Notlage ist, in die man von einem falschen Ansatzpunkt aus hineingeriet, während tatsächlich Gottes Ziele und darum auch seine Führungen in der Menschenwelt einen viel weiteren Horizont umfassen.

Nun verlangt aber die Absolutheit des Gotteswillens keineswegs, daß wir einen selbständigen Eigenwert in der außerreligiösen Geisteswelt leugnen, oder nicht zugestehen dürfen, daß hier ein ernsthaft besonderer Gotteswille dahintersteht. Daß wir von unserer religiösen Einstellung aus dort hinüber den Weg nicht finden, beweist doch nur für die uns auch darin gesetzten Schranken. Und wenn die christliche Offenbarung uns eine allertiefste Begegnung mit Gott bringt, ist damit allein über einen wirklichen Selbstwert jenes andren noch lange nicht negativ entschieden. Vielmehr, je mehr man in wirklicher Unvoreingenommenheit und in tiefer Hingabe auch das die andern eigentümlich eigenmächtig verpflichtende Sollen erlebte und in das dadurch geweckte eigengeartete Geistesleben des Gehorsams und der Selbstüberwindung Einsicht gewann, um so stärker

wird der Eindruck sein: auch hier offenbart sich ein wirklich besonderer Gotteswille.

Dann aber ist das richtige Verfahren bei einem Versuch voll umfassender Weltdeutung, auch jenes andre in ernstlicher und unvoreingenommener Durchdenkung gleich im Ansatz mit zu berücksichtigen. Das heißt aber — anders ausgedrückt —: die der Glaubenslehre wesentliche Einstellung auf die Religion und deren klare und zutreffende Erfassung ist nicht so ohne weiteres die richtige Voraussetzung für jene andre Aufgabe. Es bedarf dazu vielmehr eines ganz eigentlichen Neuansatzes in weiterer Umschau.

Sehr wahrscheinlich, daß das Gesamtbild dann ein anderes werden wird als die spezifisch theologisch-kirchliche Konstruktion Seebergs, der sich die „ein geistiges Gesamtleben herstellende Tätigkeit Gottes" auf die Erbauung der Kirche zusammenfaßt. Man ahnt dann vielmehr etwas von einem Gottesbau, dessen gewaltige Wölbungen sich für unsern kleinen Menschenstandpunkt in die Fernen der Ewigkeit verlieren. Das bedeutet dann allerdings einen Verzicht, zu dem man sich um so schwerer entschließen wird, je mehr man in ungebrochener Erkenntnisfreudigkeit — im Bilde gesprochen — die Parallelen, die sich erst in der Unendlichkeit — in unserm Falle: in der Ewigkeit — schneiden, schon für unsern Erkenntnisstandort in einem geschlossenen Gedankensystem zusammenlaufen sehen möchte oder irgendwie in den Stand gesetzt zu sein meint, sie so zu sehen.

3. Das führt uns zu einem weiteren Punkt. Seeberg verspricht in der einleitenden Formulierung der Aufgabe, die er sich gestellt, sich an „die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis" bewußt halten zu wollen (I. S. IV). Gibt es nicht auch Grenzen der religiösen Erkenntnis, die ebenso ernstlich beachtet werden möchten? Nicht als ob Erwägungen über die unserm Erkennen gesteckten Grenzen bei Seeberg überhaupt erst dort einsetzten, wo die wissenschaftliche Verarbeitung der unmittelbaren Glaubensgedanken beginnt. Aber daß er im Anfang seines Werkes die Grenzen der religiösen Erkenntnis, wie sie sich in bestimmten Vorstellungen entfaltet, nicht auch gleich mit erwähnt, ist doch wieder nicht zufällig. Die Erwägung über die Grenzen der religiösen Erkenntnis wird ja doch allemal in dem Maße weniger ins Gewicht fallen, als man in einer Offenbarung eine unmittelbare Quelle grade auch für die religiöse Vorstellungsbildung zu besitzen meint. Und von dieser Art Auffassung der Offenbarung — speziell in den Gedanken der neutestamentlichen Verkündigung —, ist, wie wir sahen, Seeberg keineswegs ganz frei. Der Zuschnitt des Christentums als Buchreligion ist nicht durch den Gedanken der Offenbarung Gottes durch persönliches Leben wirklich überwunden. Solange

das aber nicht der Fall ist, bleibt man auf dem Boden der offenbarten Erkenntnis und wird darum die Forderung des Innehaltens der Grenzen auch unserer religiösen Erkenntnis nicht in voller Stärke als etwas für die dogmatische Durchdenkung der christlichen Wahrheit tiefgreifend Grundlegendes empfinden.

Jedenfalls ist die Erkenntnisfreudigkeit dieses dogmatischen und insofern doch auch wissenschaftlichen Erkenntnissystems, das die Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens beachten will, ganz außerordentlich. „Wir sind in der Lage nicht bloß zu sagen, was Gott ist, sondern auch wie er ist" (I. 354). Da „jeder Willensakt" Gottes die Selbstbestimmung in sich faßt und also „eine Darstellung der gesamten Persönlichkeit ist", Gott aber „seine ganze Persönlichkeit" von Ewigkeit her d. h. schlechthin gleichzeitig in einem dreifachen Wollen und also in einer dreifachen Selbstbestimmung wirksam werden läßt (Wollen der Welt, der Kirche und der einzelnen Erwählten), muß „die eine göttliche Person von uns als drei Personen gedacht werden" (I. 385). Weil Gott beständige Aktivität ist, darum eignet der göttlichen Tätigkeit „das Lustgefühl als bleibend, das uns über der Durchsetzung unseres Wollens zeitweilig überkommt" (I. 429). Auch die „Wirklichkeit des Bösen in der Welt" „versteht" Seeberg (I. 465) und zwar von da her, „daß die absolute Aktivität nicht nur sich positiv realisieren wird, sondern, daß sie auch ein Moment des Gegensatzes . . schaffen wird, in dessen Ueberwindung . . sie erst zum vollen Bewußtsein ihrer selbst zu gelangen vermag" (I. 464).

Nun hebt Seeberg gewiß immer wieder einmal den hypothetischen Charakter einzelner Entscheidungen hervor; redet wohl auch von „Abbreviaturen, deren wir bedürfen", um uns das in Betracht kommende „vorzustellen" (I. 431), daß also manche dieser Aussagen lediglich die Bedeutung haben, Gottes Ewigkeit mit unserer zeit- und raumbeschränkten Erfassung des Wirklichen in den für uns als Menschen notwendigen Zusammenhang zu bringen. Auf die Frage, ob wir die mancherlei Aussagen seiner Dogmatik über Gott und jenseitige Dinge als im Sinne einer eigentlichen Beschreibung adäquat zu nehmen haben, würde er darum sicher den Bescheid geben, daß eine derartig naive Vorstellung von dem Erkenntniswert der Gebilde menschlichen Denkens überhaupt seit Kant ja doch erledigt sei. Wenn man aber dann mitten darin steht in seinen Erörterungen und hört da immer wieder von „unentrinnbarer Notwendigkeit" des Gedankens oder davon, daß so „gedacht werden müsse" — wie seinen Ausführungen überhaupt ein starker Zug rationaler Gewißheit eignet —, dann ist es einem doch immer wieder, als ob nicht wirklich ein Bewußtsein um die unserm Erkennen namentlich in diesem Gebiete gesetzten Grenzen mit uns ginge, sondern als habe nur

am Eingang in diese Welt rationaler Dialektik und spekulativer Erkenntnisse die reservatio gestanden: es ist natürlich alles im Sinne des Kantischen Kritizismus gemeint.

Was aber so immer wieder die unserm Erkennen gesteckten Grenzen vergessen macht, ist bei Seeberg nicht eigentlich die Erkenntnisfreudigkeit der spekulativen Vernunft, die ganz von sich aus durch logische Deduktionen auch hinter die Geheimnisse der Gottheit meint kommen zu können. Die letzte Grundlage auch seiner rationalen Erkenntnisfreudigkeit liegt in der Voraussetzung, daß es sich hier überall um dialektische Durcharbeitung d. h. begrifflich klare Erfassung offenbarungshaft gegebener Ideen oder um logisch notwendige Folgerungen aus solchen handelt [1]).

4. Das leitende Prinzip für die Darstellung des dogmatischen Gedankeninhaltes ist bei Seeberg die Idee der erlösenden Gottesherrschaft. Damit hält er sich in der richtigen Mitte zwischen der reichlich anthropozentrischen Leitidee des offenbarten Sündentrostes bei den altlutherischen Dogmatikern und der reformierten Einseitigkeit der Gottesherrschaft schlechthin.

Aus dem leitenden Prinzip der Gottesherrschaft ergibt sich, daß die Erneuerung des Menschen, Erlanger Traditionen folgend, ein stärkeres selbständiges Gewicht neben der Rechtfertigung als Sündenvergebung erhält, als das beim alten Luthertum der Fall ist. Ja, Seeberg geht darin so weit, daß er sagt: „Die Erneuerung ist fraglos der umfassendere bis in die Ewigkeit hineinreichende Zweck. Die Erfahrung der Vergebung verhält sich zu diesem Zweck wie ein Mittel zu seiner Förderung" (II. 253).

Verfolgen wir die von hier aus sich ergebenden Erwägungen über das Verhältnis von Sündenvergebung und Erneuerung weiter, so zeigt sich aber deutlich das Bestreben, die grundlegende Bedeutung der Erneuerung und Wiedergeburtserfahrung mit der altlutherischen dominierenden Stellung der Sündenvergebung in Eins zu arbeiten. Seebergs Ausführungen lassen sich kurz dahin zusammenfassen: a parte hominis gesehen gilt das Erlanger Schema, a parte dei gesehen das altlutherische. Soll die Sündenvergebung „innerlich angeeignet werden", dann „muß die von Gott geweckte Erneuerung irgendwie dem Bewußtsein der Sündenvergebung vorangehen" (II 259). Der Mensch also „kann die Bereitschaft Gottes zu vergeben immer erst aus der erlebten Erneuerung erschließen"

1) Die Erkenntnisfreudigkeit der Seebergschen Dogmatik kommt besonders auch in dem Bestreben zum Ausdruck, anstatt bei religiösen Paradoxien und Gedankenspannungen stehen zu bleiben, sie zu einer erfaßbaren rationalen Einheit zusammenzubiegen. Zur Auseinandersetzung damit vgl. den kritischen Bericht im 2. Heft dieses Jahrgangs.

(II 265). „Bei Gott dagegen werden wir, umgekehrt, die Vergebung nicht als Urteil über die vollzogene Erneuerung, sondern als die wirksame Bereitschaft diese zu vollziehen anzusehen haben.“ Also ist die Sündenvergebung „der Grund der effektiven Erneuerung“ und geht ihr somit „logisch voran“ (II 264). Heißt das aber nicht, daß für die dogmatische Theorie wohl — altlutherisch — die Sündenvergebung das Grundlegende ist, dagegen für die religiöse Praxis, auf die es aber doch schließlich ankommt — erlangerisch — die Erneuerungserfahrung? Damit scheint mir bei diesem Versuch einer Zusammenarbeitung dem neueren Gedankenschema schließlich doch zu viel zugestanden.

Auch wenn man die Wendung „erlebte Erneuerung“ nicht auf das Bewußtsein des im Gläubigen fortlaufend sich vollziehenden Erneuerungsprozesses bezieht, sondern lediglich auf die Erfahrung des Ergriffenseins von der Erlösermacht Christi, ist die Wendung, daß daraus die Sündenvergebung erschlossen wird, zum mindesten nicht glücklich. Die Sündenvergebung wird überhaupt nicht erschlossen. Ihre Gewißheit ist eine unmittelbare. Sie entsteht nicht als eine Art Folgerung aus der Erfahrung der Erlösermacht Christi, sondern wir werden ihrer unmittelbar an der Sünder suchenden Güte des Erlösers gewiß. Gewiß ist diese suchende Güte nicht eine nur vergebende; sie ist in vollem Umfang helfende und rettende Güte. Aber wir erschließen doch nicht aus dem Retterwillen des Erlösers, daß er auch Vergebung bringt. Viel eher ließe sich sagen, wenn wir nun einmal über das logische prius Erwägungen anstellen wollen, daß grade sein heiliges Sündenvergeben uns die sicherste Gewähr seines helfenden Erbarmens ist, und daß es grade von hier aus ist, daß wir das volle Zutrauen zu diesem Erretter gewinnen.

Nun ist aber Seebergs Gedanke tatsächlich der, daß das Bewußtsein der Sündenvergebung aus der erfahrenen Erneuerung, wie sie im Gläubigen vor sich geht, erwächst. Besonders deutlich II 279, wo er aus dem Umstande, „daß diese Erneuerung vermöge der fortdauernden Gegenwirkungen des bösen Willens mannigfachen Schwankungen ausgesetzt bleibt“, folgert, daß es „einer besonderen Vergewisserung des Fortbestandes der göttlichen Bereitschaft Sünden zu vergeben“ bedürfe. Und sicher, wenn es mit dem Bewußtsein der Sündenvergebung so bestellt ist, wie Seeberg behauptet, dann ist seine Folgerung zutreffend. Ist dagegen — und das ist der tatsächliche Sachverhalt — die Grundlage der Sündenvergebungsgewißheit ganz unmittelbar das in der Begegnung mit der Christusperson erwachende Vertrauen in die Sünder suchende Gnade Gottes, dann bedarf es jener fortdauernden Gegenwirkung des bösen Willens gegenüber nicht noch einer

besonderen Vergewisserung, sondern vielmehr lediglich der Erneuerung jenes Vertrauens durch den Erlöser zu der ja doch wirklich und ernstlich den Sünder suchenden Gottesgnade.

Daß sich Seeberg in diesen so schlichten Verhältnissen nicht zurecht findet, hat allerdings noch seinen besonderen Grund. Für ihn sind diese Erwägungen der Ansatz dazu, die altorthodoxe Lehre von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und die Lehre von der Sühnebedeutung seines Todes seiner dogmatischen Gedankenentwickelung einzufügen. Jene „besondere Vergewisserung" besteht in den eben genannten Stücken.

Die altlutherische Imputationslehre erscheint dabei in folgender Form: Das göttliche Urteil der Sündenvergebung erscheint Sündern gegenüber „als ein innerlich berechtigtes", sofern Gott die Sünde deshalb nicht mehr anrechnet, „weil ihre Ueberwindung durch Jesus Christus als gesichert erscheint" (II 273), da „Christus durch seinen Geist die Macht der Sünde" für seine Person „überwunden hat und diesen Geist auch in den Menschen zu diesem Zweck wirksam werden läßt" und damit „die Gerechtigkeit der ihm unterworfenen Menschen verbürgt" (II 263). — Ueber die Sühne führt Seeberg aus: „Sühne ist eine Tat, die das Unrecht als Unrecht anerkennt", wozu auch positiv gehört, daß eine sühnende Tat „dem Beleidigten seinen Willen tut und dadurch ideell das Unrecht aufhebt". Stellvertretend kann diese Sühne geleistet werden, wenn zugleich für eine mögliche Besserung der Betreffenden Bürgschaft geleistet wird. Dieser Fall aber liegt beim Erlöser vor. Die Anerkennung des Unrechts und „der objektiven Berechtigung des von Gott verhängten Strafzustandes" liegt darin, „daß er sämtliche Strafen der Sünde" im Verfolg seines Erlösungswerkes" willig hat über sich ergehen lassen" — jene Gewährleistung in dem vorhin Ausgeführten.

Zu der für Seeberg noch erforderlichen besonderen Vergewisserung der Sündenvergebung dient dieses Beides, sofern so „die Sündenvergebung als wirklich erwiesen" ist (II 275). Die Vernunft (von Seeberg gesperrt) hat daran eine „besondere Vergewisserung des Fortbestandes der göttlichen Bereitschaft Sünde zu vergeben" (II 280).

So bedarf also das Vertrauen in den Erlöser rationaler Stützen? — Jedenfalls macht sich hier ein starkes rationales Interesse bemerkbar, Gottes Sündenvergebung der Vernunft verständlich zu machen, während es doch grade die Art des Glaubens ist, die göttliche Sündenvergebung als ein Wunder seiner souveränen Gnade zu erfassen. Anstatt daß wir stehen bleiben vor diesem Wunder, unmittelbar im religiösen Vergewisserungsprozeß selbst die Wendung aus dem Glaubenshaften ins Rationale.

Diese Wendung finden wir aber überall dort, wo das theologische Denken der Tradition folgend in der Erfassung des Erlösertums Christi auf irgendeine besondere Bedeutung seines Schicksals über die der darin liegenden inneren Verherrlichung und zugleich eindrücklichen Sichtbarmachung seiner erlösenden Person hinausstrebt. Da überall tritt neben das glaubenshafte Erleben an der Erlöserperson in irgendeiner Form eine rationale Theorie über den Vollzug der versöhnenden Erlösung und — da dieser Theorie eine ähnliche praktische Bedeutung zugeschrieben wird wie bei Seeberg — kommt damit zugleich in den Heilsglauben ein sehr problematisches intellektuelles Moment des Fürwahrhaltens oder Fürwahrhaltenmüssens von bestimmten Gedankenzusammenhängen oder Fakten, als deren zutreffende Erfassung diese Gedankenzusammenhänge gelten [1]).

5. Seeberg redet in seinem Vorwort auch davon, wie er denen helfen möchte, „die wissen wollen, wie ein moderner Mensch Christ sein könne". Er will also eine Glaubenslehre für den modernen Menschen schreiben. Bei der Durchführung dieser Aufgabe hält er sich aber in dem Rahmen „modern-positiver" Theologie. Es ist wohl eine Gedankenumformung der kirchlichen Lehrüberlieferung, nicht aber ein Versuch in der Richtung auf eine eigentümliche Ursprünglichkeit in der Aneignung der Christusoffenbarung mit Hilfe der unserem Zeitalter eigentümlichen Apperzeptionsmittel.

Die Hauptfrage ist hier die, ob die geistesgeschichtliche Auffassung der Offenbarung in ihren Anfängen und in ihrer geschichtlichen Auswirkung ihrem Gegenstande gerecht zu werden vermag oder nicht. An der Beantwortung dieser Frage scheiden sich die Geister. Auf der zweiten Linie liegt die Einbeziehung der menschlichen Geistesgeschichte unter den Begriff „Welt" und die Einstellung des erlösenden Herrscherwillens Gottes und damit des deutenden Verständnisses alles Geschehens in der Menschenwelt auf das übergeistesgeschichtliche Gebilde der Kirche. Hier steht die Tradition; hier steht auch Seeberg. Auf der andern Seite steht alle strenge Bemühung um eine Erfassung der Offenbarung von den Grundpositionen des neueren Denkens aus. Hier steht Schleiermacher, nicht als Vollender, sondern als Wegweiser. Mit einer einfachen Berufung auf das Neue Testament kann die Frage nicht entschieden werden. Der ganze Begriff der Geistesgeschichte, zumal in seiner wirklichen Tiefenerfassung, die über die Immanenz des menschlichen Geisttums grade hinausweist, war damals ja noch gar nicht vorhanden, konnte also auch als Apperzeptionsschema für die geschichtliche Offenbarung gar nicht in Betracht kommen.

---

1) Zu Seebergs Christologie s. Paulus im nächsten Heft.

Das Verdienstvolle der Arbeit Seebergs liegt darum in einer andern Richtung. Es muß auch eine theologische Arbeit geben, welche die alten „Gedanken", die sicher niemals verschwinden werden, dem heutigen Denken anzupassen sich bemüht, damit die Spannung zwischen beidem nicht verhängnisvoll werde. Und geschieht diese Arbeit mit so viel Geist und aus so weiter Umschau, wie das hier der Fall ist, dann bietet sie auch dem eine Fülle des Anregenden, der die Grundeinstellung des Verfassers nicht teilt.

Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge.

Von

Pastor i. R. G. Vorbrodt in Dessau.

Es ist ein Verdienst des Direktors im Zentralausschuß der Innern Mission, Dr. Schweitzer, daß er die brennende Frage nach dem Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge, die im Laufe der letzten Jahrzehnte durch die verschiedensten Stichworte: Leib und Seele, Arzt und Theolog, Natur- und Geisteswissenschaft, Medizin und Religionspsychologie umschrieben wurde, fester durch die auf der 1. Fachkonferenz von Medizinern und Theologen im Herbst 1924 beschlossene Schriftenreihe: „Arzt und Seelsorger" angegriffen hat.

Auf dieser 1. Fachkonferenz hielt Prof. Dr. J. H. Schultz den Hauptvortrag über die Entwicklung der Psychoanalyse Freuds; ich bat bei der Aussprache jedoch, daß die Individualpsychologie Alfr. Adlers, des Schülers und Fortbildners von Freud, von der Theologie mehr beachtet werden möchte, wie denn schon früher die Psychotherapie und Lebenskunde eines Joh. Müller-Elmau von mir auf gleiche Linie gestellt worden ist. Nachdem ein Bericht über die 1. Fachkonferenz unterblieben ist, möchte ich jetzt auf den Problemkomplex hinweisen, und zwar an der Hand der bisher veröffentlichten Hefte einer Schriftenreihe (Schwerin-Meckl., Friedr. Bahn 1925). Es handelt sich um H e f t 1 mit den Aufsätzen von Dr. F r i t z K ü n k e l, Nervenarzt in Berlin und Dr. Herbert Seng, Nervenarzt in Königsfeld (Baden). Künkel ist eifriger Anhänger und Leiter der Ortsgruppe der Internat. Ges. f. Individualpsychologie Adlers für Berlin und hat seinen Ausführungen den obigen Obertitel gegeben. Sengs Aufsatz über die Frage der religiösen Heilungen möge hier lediglich aus äußeren Gründen beiseite gelassen werden, damit die Bedeutung der Psychotherapie, zu der schließlich

die gesamte medizinische Psychologie gehört, auch für die Religionspsychologie im Mittelpunkt bleibe. Weil in der medizinischen Psychologie z. B. eines Ernst Kretzschmer (Leipzig, Georg Thieme 1922), zu der man dessen „Körperbau und Charakter“ (Berlin, Jul. Springer 1923) vergleichen wolle, und in der noch ziemlich nach Freud hin gerichteten medizinischen Psychologie von Paul Schilder (Berlin, Jul. Springer 1924) die Gemütsbewegungen kräftig behandelt werden, hat die Theologie bzw. Religionspsychologie allen Anlaß, sich mit solchen grundlegenden Arbeiten auseinanderzusetzen. Aus diesem Grunde sehe ich den anspruchslosen, aber gediegenen Aufsatz von Künkel für besonders beachtenswert an, um so mehr, als er die Richtung der Psychotherapie vertritt, die m. E. der Religionspsychologie, einschließlich der Religionsgeschichte und systematischen Theologie weittragende Perspektiven eröffnet, wie sie denn nicht ganz ohne Grund auf Befruchtung und Bereicherung aller Geisteswissenschaften Anspruch erhebt. Künkel hat auch auf der 2. Fachkonferenz von Medizinern und Theologen im Herbst 1925 den Hauptvortrag gehalten. Hier handelt es sich zunächst um das, was er in Heft 1 jener Schriftenreihe bietet, wozu man etwa noch seine schlicht orientierenden kleinen Schriften zur Individualpsychologie: Mensch und Gemeinschaft, H. 1: Grundbegriffe der Ind.psychologie, H. 2: Erziehung, H. 3: Ehe u. Ehelosigkeit (Berlin O 27, A. Hoffmann) vergleichen wolle.

Ferner hat Prof. Schultz in Heft 2 von Arzt und Seelsorger gehandelt über: Psychiatrie, Psychotherapie und Seelsorge; diese beiden Schriftchen anzuzeigen, ist mir ein Bedürfnis, jedoch im Lichte der Individualpsychologie, zu der Dr. Kronfeld, heute wohl als der bedeutendste Psychotherapeut in literarischer Hinsicht anerkannt, in seiner: Psychotherapie, Charakterlehre, Psychoanalyse, Hypnose, Psychagogik (Berlin, Jul. Springer 1925: 1. Auflage war rasch vergriffen) sich ausdrücklich bekennt, nicht minder als R. Allers, der in dem großangelegten Werk von Oswald Schwarz (Privatdozent an der Universität Wien): Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome, Wien 1925, 481 S., den Teil III: Psychotherapie im Sinne Adlers behandelt.

Schultz selbst gehört zur Gruppe der Psychotherapeuten, die, wie auch seine „Schicksalsstunde der Psychotherapie“, Stuttgart, Ferd. Encke 1925, bezeugt, möglichst alle Richtungen der Psychologie zusammenzufassen sich müht und dabei auch die Religionspsychologie in erfreulichster Weise einbezieht, freilich ohne ihr eine gleichberechtigte Stellung in der Psychotherapie selbst schon einzuräumen. Das aber dürfte die Hauptaufgabe sein, nicht nur dem Seelsorger, der Religion gegenüber eine nebensächliche, gelegentliche, vielleicht auch etwas übernehmende Stellung zuzubilligen, sondern

als eine Instanz anzuerkennen, die ohne falschen Ansprüchen des Seelsorgers nachzugeben, um der Personalunion des Patienten willen die Rechte und Leistungen der Religion zugesteht; dies aber kann hauptsächlich auf dem für Medizin und Theologie (also nicht bloß Seelsorge) gemeinsamen Boden der Individualpsychologie geschehen, die, wie ich Okt. 1925 auf dem Kongreß für Individualpsychologie ausführte, eine Lebensgestaltungspsychologie darstellt und infolge ihrer psychobiologischen Eigenart gewisse Anrechte erheben kann.

Künkel hat in vier Abschnitten: 1. Wissenschaftliche Situation, 2. Zwei Fälle aus der Praxis, 3. Sachliches Problem: Krankheit, Irrtum oder Sünde? 4. Persönliches Problem: Studium und Weltanschauung, seine Darlegungen geboten, an denen freilich die Kernfrage: Wieweit und wiefern Arzt oder Seelsorger? vielleicht noch nicht genügend beantwortet ist; ein gemeinsamer Boden dazu ist aber gerade die Individualpsychologie, sofern sie, um mit Kronfeld zu reden, auf das Leidenserlebnis im Gegensatz zum Leiden selbst den Ton legt und dabei nicht sowohl die kausalen Maßnahmen, wie es bei Freud mindestens überwiegt, sondern die finalen Leitlinien aufdeckt. In dieser letzteren Tendenz können Arzt und Seelsorger zusammengehen, ohne sich zu beargwöhnen oder einzuschränken.

Künkel hat in seinem ersten Abschnitt darauf hingewiesen, daß die Psychotherapie, die immer selbständiger hervortrete, schon im Namen eine offenbare Verwandtschaft mit der praktischen Seelsorge bekunde, die wie die Psychotherapie sich an die Menschenseele wende. Eine symptomatische Heilung des Arztes würde nur für den Augenblick genügen; der Grundschade ist Mangel an Vertrauen zu sich und den Menschen, Gott und Welt und damit Verkümmerung des Gemeinschaftsgefühls und beständig sich steigernde Egozentrizität. Die Aetiologie der neueren Psychopathologie decke regelmäßig als Ursache seelischer Leiden die fehlerhafte Grundhaltung des Patienten auf. Nur scheinbar ist der einzelne Patient Gegenstand ärztlicher Bemühungen, sondern es handelt sich um einen ganzen Kreis von Menschen in Familie, Bürobetrieb usw. Nach einigen fast zu abstrakten Erörterungen über Abnormität bzw. Naturwissenschaftler und Normativisten, die schließlich auch das Abnorme naturwissenschaftlich belauschen müßten, über Hygiene und Ethik formuliert Künkel die neueren Gegensätze so, daß er die ältere mehr naturalistische Richtung der Medizin wohl nicht ganz mit Recht in Freud repräsentiert sein läßt, die neuere spiritualistische durch Adler, während Jung eine Mittellinie einnahm, die die naturwissenschaftliche Denkweise Freuds mit den ethischen Problemen verknüpfe. Darin hat Künkel aber recht, daß, wie ich oben andeutete, die Psychoanalyse die unfruchtbare Kausa-

lität in den Vordergrund rückt, die Individualpsychologie die Finalität, weshalb bei Freud wenig Platz sei für die Persönlichkeit des Seelsorgers, ja auch des Arztes. Nicht in der Ueberschätzung des sexuellen Faktors liege Fehler und Gefahr der Psychoanalyse, sondern in dem deterministischen Fatalismus, dem allerdings in der Tat ein urkräftiger Optimismus in der Individualpsychologie gegenübersteht. Die Individualpsychologie kennzeichne nicht den Gegensatz zur Sozialpsychologie, die sie vielmehr entschieden als Heilfaktor einschließt, sondern den Gegensatz zur Triebpsychologie besonders der Psychoanalyse, die die substantielle Einheit nicht im Individuum, sondern in seinen Teilen zu finden gehofft habe. Da uns das kausale Denken noch in der Gewohnheit liege, auch die sittliche Lebensgestaltung für uns und die andern viel laxer bei der kausalen Weltanschauung auftritt, hat die Individualpsychologie zunächst keinen leichten Stand, und doch erwächst aus ihr eine neue Ethik und wie ich schon und auch hier hinzufüge, die eigentliche Ethik der Bergpredigt.

Zwei Fälle aus der Sprechstunde illustrieren besser als alle Deduktionen und Abstraktionen, was gemeint ist. Wie die Leitlinie, die in der physiologischen Biologie längst als Dominante auftrat, in meiner „Psychobiologie" schon vor 20 Jahren, ehe ich Adler kannte, antizipiert wurde und von der modernsten Psychobiologie in ihren mannigfachen Variationen weiter verfolgt ist, so wird dies sog. Arrangement der Symptomenfassade von Adler durch den Fall 1 von Künkel gut illustriert; Fall 2 muß den Religionspsychologen besonders interessieren, sofern hier die Psychographie einer Frommen geboten wird, die, wie Künkel drastisch und pointiert ausdrückt, keine war, aber es wurde, als sie begriff, daß sie keine gewesen war.

Zur Betrachtung der Tatbestände im Rahmen der Psychotherapie bemerkt Künkel, daß diese Grundlagen von drei Seiten aus angesehen werden könnten. Vom biologischen Standpunkt aus handelt es sich um Krankheit im Sinne einer Entwicklungshemmung mit anschließender Fehlentwicklung, vom philosophischen aus um Irrtum, vom theologischen um Sünde. Das Gemeinsame sei die Gegenüberstellung dessen, was ist, mit dem, was sein sollte, sowie der Hinweis auf den Weg, auf dem die Korrektur zu erfolgen hat: in der Biologie auf die Heilkraft der Natur, also im Leben selbst, in der Philosophie auf die Erkenntnis der Wahrheit, in der Religion auf die Gnade Gottes. In diesen drei Formulierungen seien drei Bilder zu sehen, in denen sich das eine Unfaßbare je nach den menschlichen Denkweisen spiegele. Das wird dann des näheren erläutert und begründet an der Hand des Tatsachenmaterials der beiden Sprechstundenfälle und ohne Zweifel in die Tiefe gehend, gerecht abwägend nach Seiten der Psychotherapie

die namentlich vorläufig noch in der Medizin verankert, danach strebt, selbständig zu werden und eine Spezialisten-Arbeitsgemeinschaft zwischen Therapeuten und Seelsorger im Interesse des Patienten in Aussicht stellt. Was in dieser Beziehung in dem kurzen zusammenfassenden Schlußabschnitt über das persönliche Problem ausgeführt ist, sollte jeden Theologen aufs lebhafteste beschäftigen. Hier ist Neuland für die Theologie, oder sie wird von einer religiösen Psychotherapie der Mediziner überrannt werden.

Freilich Krankheit, Irrtum, Sünde etwa in der Form des metaphysischen Pantheismus eines Lotze, der das Heilige, Schöne und Wahre in einem kosmischen Trio zusammenklingen ließ, anzusehen, möchte nicht mehr ohne weiteres angängig sein; wir sind doch nicht ohne Spuren durch die exakte Methode der Analyse hindurchgeschritten: Biologie, Logik, Theologie haben den gemeinsamen Boden der Psychologie gesucht, aus deren angewandter Seite — man mag sagen, was man will — die Psychotherapie herauswuchs. Aber an dieser Unterscheidung oder Zusammenfassung liegt dem Praktiker Künkel schließlich gar nichts. Soll aber dieser Hauptverhandlungsgegenstand zwischen Medizin und Theologie wieder hervorgeholt und geklärt werden, dann müßte festgestellt werden, daß ob Krankheit oder Schuld vorliegt, nur für den Patienten Wert hat. Der Jurist wird es sich früher oder später vielleicht gefallen lassen, daß die Strafanstalten mehr und mehr zu psychotherapeutischen Sanatorien sich verinnerlichen. Schuld, Verantwortung stellt eine Menge von sog. objektiven Wurzelfasern dar, die sich in dem subjektiven Schulderlebnis oder -gefühl als eine Sicherung personaler Selbsterhaltung gleich dem Ekel, der Scham usw. verdichten. Das letztere als eine Instanz der Persönlichkeit des Ich erwacht vor dem höheren Ich Gottes, der menschlichen Gesellschaft oder der feineren, idealen Persönlichkeit; dies Schuldgefühl wird „vergeben“, kann am besten von Gott vergeben werden. Von der objektiven Schuld werden wir erlöst, d. h. losgemacht von Hemmungen und Schranken. Worauf Künkel Wert legt, ist der Ausbau der Psychotherapie, für die ja auch, wie angedeutet, Schultz in seiner Schicksalsstunde der Psychotherapie Ansätze geboten hat. Hier bereitet sich sichtlich etwas vor, dessen Tragweite für Kultur und Gesellschaft noch gar nicht abzusehen ist. Wenn aber Künkel den trefflichen Satz schreiben kann: Ob der Psychotherapeut seiner Vorbildung nach Arzt, Pädagog oder Geistlicher ist, fällt nicht allzusehr ins Gewicht; dann wäre eine Begründung durch die Individualpsychologie am Platze; das Gleichgewicht zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Geltungsstreben, wie es durch die Leistungsfähigkeit des Individuums für die Gemeinschaft sich feststellt, kann vom Mediziner und Theologen erstrebt werden: der eine von der „körperlichen Fakultät“,

der andere von der geistlichen, beide aber als Psychotherapeuten. Wohin die Menschheitsgeschichte, wie Künkel überlegt, steuert, kann vorläufig gleichgültig sein. Aber wir ahnen, verlangen nach einem höheren Ziele, wie es im Christentum angedeutet ist und uns durch dessen Motive und Tendenzen immer wieder als höheres Ich aufleuchtet. Um Weltanschauung, von der vielleicht die Aerzte bisher zu viel geredet haben, handelt es sich, nicht sowohl als um eine Lebensanschauung, die nicht eine halbe Welt der Menschheit die Religion, durchstreicht, sondern die Glaubenswelt trotz allen Widerstrebens infolge des menschlichen Geltungsstrebens einordnet in die Gedanken und Wirklichkeiten der idealen Persönlichkeit. Dazu gehört gegenüber allem Pessimismus in Denken und Handeln des Patienten der frische Optimismus des Psychotherapeuten in Auffassung und Behandlung. So weitet sich vielleicht aus der Psychotherapie die neue Ethik der Bergpredigt, die heute aus allen Winkeln hervorzulugen anfängt. In der Psychotherapie steckt der Glaube, der unserem Gott alles zutraut, der bis zuletzt angreift, der die Welt mit ihren Schranken überwindet.

In dem anzuzeigenden Heft 2 hat Prof. Schultz in zwei Abschnitten a) über Geisteskrankheit und Nervosität sowie b) über Seelische Krankenbehandlung (Psychotherapie) sich geäußert. Eine geschickte Uebersicht geschichtlicher und klassifikatorischer Einordnung der Psychosen läßt den Laien in Kürze verstehen, was die Medizin in dem letzten Jahrhundert geleistet hat. So unfertig die Psychiatrie dem Näherstehenden erscheint, die Aufgabe war zu gewaltig (vgl. auch Kleist, Gegenwärtige Strömungen in der Psychiatrie, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1925, Abdruck seines Vortrags auf der Innsbrucker Naturforscherversammlung), die geleistet ist. Es kann hier nicht der Ort sein, darüber zu referieren; man lese das Büchlein von Schultz selbst. Worauf es hier ankommt, ist, daß auch dem Seelsorger sein bestimmter Platz gesichert werde neben und mit dem Arzte. Hier läßt uns Schultz freilich im Stich; die Psychiatrie, die oft genug ratlos mit ihren Mitteln dasteht, sollte auch dem Seelsorger es nicht verargen, wenn er keinen Erfolg in bestimmten vielen Fällen zu verzeichnen hat. Nach meinem unmaßgeblichen Ermessen könnte aber die Individualpsychologie doch vielleicht aus dem Munde des Arztes wie des Seelsorgers mehr leisten, als Schultz anzunehmen geneigt ist. Die Arbeitsgemeinschaft von Arzt und Seelsorger im Sinn der Gleichgewichtslage zwischen labilem Minderheitsgefühl und Sicherung nach der somatischen wie seelischen Seite kann vielleicht noch einmal die Psychiatrie umgestalten, ihre Behandlungsweise verbessern und durch ein gemeinsames Ziel verstärken; ja man verzeihe einem Theologen, der sich jedoch eifrig um

die Einsicht in die Psychiatrie wenigstens mühte, die Anmaßung, daß die Individualpsychologie unter Umständen die Klassifikation der Psychiatrie vereinfacht und klärt.

Wenn Schultz in seiner „Schicksalsstunde" der Religionspsychologie in mancher Beziehung viel Wert, wenigstens in der Form eines Girgensohn zu viel Wert beimißt, so könnte der Schlußabschnitt seiner Broschüre aus dem inhaltlosen „Abreagieren" S. 52 f. dem Seelsorger manche Anregung und Bestätigung geben, daß das Gotteswort in seiner variablen Mixtur und personbiologischen Dosierung eine zuständliche Wandlung schafft, die der Patient ohne „illustrierende" Materialien als Heilung erlebt. Hier möchte ich den verehrten Verfasser herzlich bitten, bei seinem Verständnis für die Leistungsfähigkeit der Religion, dem Seelsorger nicht nur einen festen Platz zu gönnen, sondern auch abzustecken und zu sichern. Aller Hinweis auf die Vatergüte, die uns pharmazeutische Heilmittel für Genesung der Seele entdecken ließ, ist gut gemeint, aber nicht systematisch, nicht fest geordnet; alle Anweisung auf Ethik vermag nicht die unbedingte Notwendigkeit eines psychiatrisch geschulten Seelsorgers zu ersetzen. Dabei dürfte es erforderlich sein, daß der Arzt nicht bei Freud, Adler und Jung zugleich Anleihen nimmt, wie es Schultz, selbst vorher und noch heute wenigstens es als Schüler von Freud tut, sondern mit einer gewissen Einseitigkeit bei seiner Behandlung vorgeht. Die Verwirrung in der Behandlung des Patienten ist sonst größer, als die theoretische Vorliebe für Vielseitigkeit ahnen läßt. Bei dem Seelsorger ist diese Einseitigkeit nicht so ganz Erfordernis, aber ein gemeinsames Berufszusammenarbeiten würde auch einen gemeinsamen Ausgangspunkt wünschenswert erscheinen lassen für Arzt und Seelsorger. Die von umfassender Literatur- wie Sachkenntnis zeugende Broschüre von Schultz kann ich aber nicht schließen ohne das Bedauern, daß er auf der letzten Seite der Individualpsychologie eine „ausgesprochen lehrhaft rationale Mechanik" nachsagt. Diese entstellende Aeußerung scheint mir nicht von großer Durchdringung des Stoffes zu zeugen, wie man sonst von Schultz gewohnt ist. Ohne Zweifel ist die Individualpsychologie noch längst nicht fertig, kleine Geister haben sie auch verzerrt und gemißbraucht. Das kann mich jedoch nicht irre machen an dem richtigen Kern, den ich schon oben als eine Lebensgestaltungspsychologie ersten Ranges unter den vielen neuen Psychobiologien andeutete. Für mich ist die Individualpsychologie nicht eine vorübergehende Liebhaberei, sondern schon vor dem Kriege durchdacht und erst recht in der Nachkriegszeit im Amt, Lebenserfahrung, Theologie, Berufspsychologie erprobt und bewährt.

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Basler Missionsstudien, Neue Folge. H. 1: Meinhof, Afrikanische Bibelübersetzungen. 1926. 34 S. Stuttgart, Ev. Missionsverlag. M. 1.20. — H. 2: Keller: Goldkörner im heidnischen Urgestein. 1926. 30 S. M. —.80. — H. 3: Oehler: Die Mission und die Zukunft des Reiches Gottes. 1926. 15 S. M. —.40.

Beckmann, Jo.: Vom Sakrament bei Calvin. 1926. 165 S. Tübingen, Mohr. M. 5.40.

Beyer, H. W.: Die Religion Michelangelos. 1926. 159 S. Bonn, Marcus & Weber. M. 5.50.

Boos, R.: Michael gegen Michel. Katharsis des Deutschtums 1914—25. 209 S. Basel, Vlg. f. freies Geistesleben. M. 4.50.

— —: Phaenomene und Symptome. 1. Jg. Nr. 1. April. 1926. 16 S. Basel, Vlg. f. freies Geistesleben.

Bornhausen: Wir heißen's fromm sein. 1926. 58 S. Gotha, Leopold Klotz. M. 2.—.

Buchholz, K.: Augustin. Der Mensch und sein Gott. 1926. 30 S. Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg. M. —.60.

— —: Zur Geschichte des Mönchtums. 1926. 46 S. Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg. M. —.80.

Clemen, O.: Aus ev. Bekenntnisschriften. 1926. 48 S. Frankfurt a. M. Moritz Diesterweg. M. —.80.

— —: Aus Luthers Reformationshauptschriften. 1926. 60 S. Frankfurt a. M. Moritz Diesterweg. M. —.90.

— —: Deutsche Mystik. 1926. 40 S. Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg. M. —.60.

Conrad, P.: In Sturm und Stille. 1926. 216 S. Berlin, Kranzverlag. M. 6.—.

Diehl, E.: Inscriptiones Lat. Christ. Veteres. Vol. II, Fasc. 3. 1926. Berlin, Wiedmann. M. 3.75.

Engel, W.: Die Schicksalsidee im Altertum. 1926. 120 S. Erlangen, Rehm & Enke. M. 6.—.

Erhardt, F.: Bleibendes und Vergängliches in d. Phil. Kants. 1926. 269 S. Leipzig, O. R. Reisland. M. 12.—.

Grabmann, M.: Thomas von Aquin. 1926. 172 S. München, Kösel & Pustet. M. 2.—.

Haggeney, K.: Der Völkerapostel. 1926. 582 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. M. 8.—.

Handbuch der Philosophie, Lfg. 2—5, 1926. München, R. Oldenbourg. je ca. 100 S. M. 4.—.

Harnack-Lietzmann: K. Holl †. Zwei Gedächtnisreden. 1926. 20 S. Bonn, Marcus & Weber. M. 1.—.

Headlam-Leipold: Jesus der Christus. 1926. 244 S. Leipzig, Ed. Pfeiffer. M. 7.50.

Kairos: Zur Geisteslage u. Geisteswendung. Hrsg. v. P. Tillich. Darmstadt, O. Reichl 1926. 483 S., geb. M. 15.—.

Kittel, G.: Jesus und die Juden. 1926. 40 S. Berlin, Furcheverlag. M. —.50.

Koch, H.: Cyprianische Untersuchungen. 1926. 439 S. Bonn, Marcus & Weber. M. 18.—.

Köhler, F.: Metaphysische Psychologie. 1926. 30 S. Leipzig, Wilh. Ed. Pfeiffer. M. 1.40.

Lesebuch, Religionsgesch. H. 2: Preuß, K. Th., Die Eingeborenen Amerikas. 1926. 61 S. Tübingen, Mohr. M. 2.90.
Lieb, F.: F. Baaders Jugendgeschichte. 1926. 258 S. München, Chr. Kaiser. M. 9.—.
Matthes, H.: Die Berechtigung der bekenntnismäßigen Lehrstoffe. 1926. 55 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. 2.—.
Matthiesen, E.: Der jenseitige Mensch. 1925. 825 S. Berlin, Walter de Gruyter. M. 28.—.
Odenwald, Th.: Friedrich Nietzsche und das heutige Christentum. 1926. 24 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. —.70.
Pesch, Chr.: Gott der Eine und Dreieine. 1926. 166 S. Düsseldorf, L. Schwann. M. 4.50.
Reichelt-Oehler: Der chinesische Buddhismus. 1926. 230 S. Stuttgart, Ev. Missionsverlag. M. 6.—.
Rohr, E.: Franziskus u. Ignatius. 1926. 83 S. München, Pfeiffer. M. 1.80.
Rothstein, G.: Kirchengeschichte. 1926. 140 S. Frankfurt a. M., Diesterweg. M. 3.40.
Rückert, H.: Die theol. Entwicklung G. Contarinis. 1926. 108 S. Bonn, Marcus & Weber. M. 4.—.
Schlund, E.: Exerzitien und Exerzitienbewegung. 1926. 116 S. München, Pfeiffer. M. 2.70.
Schöpfung, Die. Hrsg. v. O. Beyer. Berlin, Furchekunstverlag. B. 7: Knoblauch, A.: William Blake. 23 S. M. 4.50. — B. 8: Hermann: Religion und Kunst im alten Babylon. 23 S. M. 4.50. — B. 9: Pfister, K.: Rembrandts Biblische Bilder. 31 S. M. 4.50. — B. 10: Rohde: Passionsbild und Passionsbühne. 31 S. M. 4.50.
Seeliger, H.: Evangelisch oder katholisch? 1926. 112 S. Witten, Westdeutscher Lutherverlag. M. 1.—.
Slotemaker de Bruine, N. A. C.: Eschatologie en Historie. Wageningen, Veenman & Zonen. 1926. 112 S.
Söderblom, N.: Das Werden des Gottesglaubens. 2. A. 1926. 361 S. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. 12.50.
Summa Theologica, Prima Pars. 1926. 1408 S. Paris, A. Blot.
Traub, Th.: Von den letzten Dingen. 1926. 288 S. Stuttgart, Quell-Verlag. M. 4.—.
— —: Wider den Spiritismus. 120 S. Ebenda. M. 2.—.
Weinhandl, F.: Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre. 1926. 52 S. Erfurt, Kurt Stenger. M. 2.40. — Person, Weltbild und Deutung. 1926. 105 S. Ebenda. M. 4.50.

Das Unbedingte und der Unbedingte.

Von

Privatdozent Lic. Dr. Theodor Siegfried in Marburg.

„Ob ‚das Unbedingte' mehr als ein Figment unseres Denkens ist . . . . ja, wer will das sagen!" Mit diesen Worten formuliert Kattenbusch [1]) einen Zweifel, in dem er sich mit der Haltung Luthers zu begegnen scheint. Kein Wunder, der Protest gegen die Philosophie ist in der protestantischen Theologie nie verstummt. Um so mehr aber muß man sich davor hüten, die Unterschiede zu verwischen. Luthers Kraftworte gegen die Hure Vernunft sind nicht wieder erreicht worden. Weist das nur auf einen Unterschied des Temperaments oder der Verkehrsformen der wissenschaftlichen Unterhaltung?

Wer so argumentiert, verkennt den tiefen Schnitt zwischen Luther und uns. Man tut doch das, was Luther nicht tat, man anerkennt die Philosophie als Vorletztes zum mindesten. Sie ist eine Angelegenheit geworden, die man gelten läßt. Auch Kattenbusch kann sich dem unentrinnbaren Zwang dieser Geisteslage nicht entziehen. Das Entweder-Oder, welches als Kattenbuschs eigenste Meinung durchschimmert, gelangt doch wissenschaftlich nur in gedämpfter Weise zum Ausdruck. Fast ganz überdeckt ist es in der von ihm geforderten reinlichen Fachscheidung. Der Philosoph und der Theologe sind je auf ihrem Gebiet Fachleute. Sie mögen als solche voneinander lernen, grundsätzlich aber der eine dem andern sein Ge-

1) F. Kattenbusch: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, 1924, S. 101. Vgl. auch (ZThK 1923, H. 2) seine Abhandlung: Gott erleben und an Gott glauben.

biet überlassen. Darum gilt Kattenbuschs Polemik den Philosophen, die auf eigene Hand Theologie treiben, und seine nicht unfreundliche Ironie den philosophierenden Theologen. In dieser Ironie aber kommt das Entweder-Oder zum Durchbruch. Jene philosophierenden Theologen sind gar keine Theologen, sondern — Philosophen. Vielleicht meint Kattenbusch, daß es auch nicht einmal rechte Philosophen sind. Es läge das ja eigentlich in der Konsequenz seiner Fachscheidung. Der Halbschlächtigkeit, die das Entweder-Oder nicht finden kann, gilt sein Kampf. Aber wie es auch um das Verhältnis von Theologie und Philosophie stehe, die Antwort muß errungen werden, und solches Ringen steht diesseits des Fachstreits. Die vermeinte Halbschlächtigkeit könnte am Ende gerade ein Ringen um die Sache selbst sein, um jenes Entweder-Oder, das gerade hier sehr ernst genommen würde und eben darum nicht als ein Fachstreit, sondern als eine Spannung, die ausgehalten werden muß, selbst wenn sie den Menschen zu zerreißen droht.

Philosophie ist keine Fachangelegenheit, sondern sie ist „ihre Zeit in Gedanken gefaßt", das heißt aber nicht Symptom von Zeitströmungen, Begleiterscheinung, sondern das konkrete Ringen einer Zeit um — das Absolute. Philosophie — eine Angelegenheit des Menschen, könnte man sagen, aber nicht etwas, mit dem er sich auch beschäftigen darf oder soll, sondern das Ringen, aus dem er als Mensch überhaupt nicht heraus kann. Die Philosophie wird immer auch das Kleid der strengen Schulform anziehen, aber gerade indem sie das tut, bringt sie das konkrete Ringen der Zeit zum Ausdruck. Dann aber streiten nicht Fächer oder Fachvertreter, sondern der Streit spielt sich im Innern des Menschen selber ab, der Mensch kann sich gar nicht auf die eine oder die andere Seite stellen, sondern er ist der mit sich selber Streitende. Dann ist auch die ironische Frage „wer will das sagen?" nur eine kurze Atempause, aus der der Mensch zu neuem Lauf wieder aufspringt. Darum läßt sich die Frage, ob das Absolute ein Figment sei, nicht beiseite schieben, darum kann der Theologe sie nicht getrost dem Philosophen überlassen; sondern der Mensch ist es, der um diese Frage ringt. Wir unterlassen daher am Anfang jede Abgrenzung von Theologie und Philosophie und setzen da ein, wo wir wirklich stehen, laufen oder

straucheln, unbekümmert um Fachgrenzen, als Menschen, die nicht nur diese oder jene Interessen und Fächer haben, sondern mit diesen Interessen und Fächern im Widerspruch stecken und sich darin abkämpfen. Spricht der Unbedingte, der Deus revelatus zum Menschen, so bleibt der Mensch doch Mensch, bleibt doch der, der das Unbedingte sucht und erstrebt, fassen möchte und wohl auch zu fassen vermeint. Die Dialektik dieses Ringens, das heißt den seiner Spannung innewohnenden, aber auch nur in dieser Spannung gegebenen Sinn zu klären, ist unsere Absicht. Wir beginnen mit einer kurzen Begriffserörterung.

1. Der Begriff des Unbedingten. — Wenn B durch A bedingt ist, so ist damit ein Grund-Folgeverhältnis gesetzt. Ohne das Problem in seiner Weite erhellen zu wollen, fassen wir zwei Fälle ins Auge: das mathematische und das kausale Verhältnis.

Grund für die bestimmte Lage eines Punktes ist das Gesetz der Kurve, zu der er gehört; seine besondere Lage ist durch das Gesetz bestimmt. Der Punkt ist das Bedingte, das Gesetz der Kurve ist das Bedingende, noch nicht das Unbedingte, denn in der Menge aller möglichen Kurven muß nicht nur jede einzelne enthalten sein, sondern die Abwandlung der Kurven muß selber durch ein Gesetz, das sie alle enthält, bestimmt sein. Das Unbedingte ist die Totalität der Formgesetzlichkeit.

Führt die Mathematik zum Unbedingten als Formbegriff, so weist die Kausalität auf ein unbedingt Seiendes. Jedes hier oder dort Seiende kann als solches nur bestimmt werden durch die Wechselwirkung, in der es mit anderem Seienden steht. Unterscheidet man das Wirkende, das Gewirkte und die Wirkung, d. h. das Gesetz des Zusammenhangs zwischen dem Wirkenden und dem Gewirkten, so ist dabei bereits ein Totum vorausgesetzt, an dem die Besonderung der Bestimmung stattfindet. Aber dieses Totum ist nicht die Totalität der Gesetzlichkeit, sondern ein Totum, welches durch die Totalität der Gesetzlichkeit zum Kontinuum eines bestimmbaren konkreten Daseins wird. Jenseits des Streites von Idealismus und Realismus, jenseits der Frage, ob alles Sein Bewußtsein sei oder nicht, wird eine Seinsfülle gedacht, deren Bestimmung zur Aufgabe

wird. Das Unbedingte ist nicht des Inhalts entleerter Formbegriff, sondern Seinsbegriff [1]).

Als Formbegriff und als Seinsbegriff hat das Unbedingte seine Bedeutung nicht erschöpft. Vielmehr empfangen in der Regel diese beiden ihre Farbe von einem dritten Moment, dem der Wertunbedingtheit. Die Synthese, die das Wertunbedingte in den philosophischen Systemen je und je mit dem Seins- oder dem Formunbedingten gefunden hat, darf nicht hindern, das Wertmoment abzusondern, so wenig es etwa rein für sich auftreten mag. Das unbedingt Werthafte ist ein axiologischer Begriff. Bald taucht er auf als Bestimmtheit eines Seins, des „Höchsten Seins", bald als Inbegriff der Formgesetzlichkeit, wobei dann die Seinsgesetzlichkeit der Sollensgesetzlichkeit unter- oder eingeordnet wird. In diesem Falle geht der Wertbegriff in den Normbegriff über. — —

Die philosophischen Konstruktionen nun, in denen das Unbedingte als Systemgrund oder Systemspitze auftaucht, sind, wenn anders sie einen Sinn haben, Hinweise auf vermeinte Sachverhalte. Versuchen wir die großen Systematiker nicht nur nachzusprechen, sondern unser Auge wirklich auf das von ihnen Vermeinte zu richten, so entdecken wir, daß bei diesen Versuchen unsere Intentionen ganz verschiedener Art sind. Entweder wissen wir uns als Teile des Weltganzen und versuchen, uns mit allen anderen Teilen und zugleich mit allem übrigen Sein dem höchsten Sein einzuordnen. Alles konkrete Sein mit samt unserem eigenen Bewußtsein, unserem Streben und seinen Normen wird von jener höchsten Spitze her abgeleitet und hat seine besondere Stelle, seinen Ort, der ihm im

1) Nicht nur „das Ding an sich" Kants, sondern auch der Ursprungsbegriff der Neukantianer und „das Bewußtsein überhaupt" in der südwestdeutschen Schule streifen diesen metaphysischen Rest nicht ab, und in unserem Zusammenhang verschlägt es nichts, ob es zu einem Ueberseienden oder zu einer Idee gestempelt wird. Denn auch die Idee in diesem Sinne ist kein Formbegriff, sondern erzeugt aus sich den konkreten Inhalt. In unserem Zusammenhang dürfen wir von dem Unbedingten als Seinsbegriff im Gegensatz zum Formbegriff sprechen, ohne die über die bloße Unterscheidung hinaustreibende Dialektik dieses Gegensatzes durchzuführen, aber auch ohne mit unserer Besinnung zum kritischen Idealismus verneinend oder bejahend endgültig Stellung zu nehmen.

ganzen bestimmt ist. Oder aber, das Ich, vielmehr ganz konkret ich selber, richte mich auf einen mir entgegentretenden höchsten Wert, werde von ihm in meinem So-Sein betroffen. Im ersten Fall wird das Ich in seiner Besonderheit in das Ganze aufgenommen, in ihm aufgehoben. Im zweiten Fall ist die konkrete Beziehung zwischen dem entgegentretenden Wert und dem konkreten Ich das Primäre, und erst nachträglich mag dann diese Beziehung der Ausgangspunkt werden für die Konstruktion eines „Weltbildes“. Das eine Mal zeichnen wir eine Landkarte, das andere Mal sehen wir ein Panorama mit allen dabei nicht nur unvermeidlichen, sondern sachgemäßen perspektivischen Verschiebungen, Ueberlagerungen, Vergrößerungen, Kontrasten und Abschattungen. Ein literarisches Beispiel, ein Beispiel aus der theologischen Systematik und ein philosophiegeschichtlicher Hinweis mögen zur Verdeutlichung dienen.

In einer seiner Phantasien und Geschichten (Im Strudel des Malstroms) läßt E. A. Poe einen Fischer seine erschütternde Schreckensfahrt und seine Rettung aus dem todbringenden Strudel berichten. Der Autor schickt eine genaue Beschreibung des Strudels voran, die er einem wissenschaftlichen Handbuch entnimmt. Wissenschaftliche Erfassung und Erlebnis stehen sich gegenüber. Neben der dämonischen Schilderung des Dichters erscheint die wissenschaftliche Erörterung blaß und wirklichkeitsfremd. Dabei ist sie streng sachlich. Doch sachlich ist auch die Erfassung der Dämonien des Strudels aus der vollen konkreten Situation. Beide Aspekte sind disparat, beide „richtig“, aber die volle konkrete Wirklichkeit ist nur aus der konkreten Lage erfaßt.

In der neueren Theologie weist die Schicksalskategorie Heims in diese Richtung und hat ihren Gehalt ganz unabhängig von der besonderen Konstruktion, in der sie bei Heim steht und das Wagnis ermöglichen soll, die Skepsis über Bord zu werfen.

An Stelle eines Blicks auf die Geschichte der Spekulation, der das Ringen zwischen diesen beiden Möglichkeiten zeigen würde, ist nur eine Andeutung möglich, die hier nicht begründet werden kann, die aber erst recht nicht als geistreicher Einfall betrachtet sein will. Es ist hoffentlich verständlich, wenn wir sagen: Der deutsche Idealismus ist bei aller Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit seiner Ver-

treter das Unternehmen, in dem spekulativen Schema die konkrete Aktualität der Wertbetroffenheit zum Ausdruck zu bringen und mit ihr die Spekulation zu durchdringen. Nicht nur die Tathandlung bei Fichte, nicht nur der Grundwille bei Schelling, sondern gerade auch die Dialektik des absoluten Geistes bei Hegel wollen jenes andere zum Ausdruck bringen, sind mit dem Bilde Spenglers Pseudomorphosen. Auch die Spekulation Böhmes ist ein Vorstoß in der gleichen Richtung. Die bekannte Theorie vom voluntaristischen Zuge der deutschen Spekulation hat das gespürt. Freilich nicht darauf kommt es an, ob das Denken oder der Wille zur Grundessenz der Wirklichkeit gestempelt werden, sondern darauf, ob das Einzelne aus dem Allgemeinen verstanden wird, oder ob die konkrete Betroffenheit, das Leben und Denken in der konkreten Betroffenheit das Entscheidende bleibt.

Daß diese Vorstöße immer wieder abgebogen wurden und in einer heterogenen Form zu erstarren scheinen, bedeutet kein bloßes Versagen, sondern hat seinen tiefen Grund in der Sprache selber. Die Sprache, also auch das sprechend sich ausdrückende Denken können das Konkrete nur bezeichnen als den Schnittpunkt von Formen, die als solche zufällig gegeneinander sind und nur in ihrer jeweiligen Zusammenfassung auf den konkreten Gegenstand hinweisen. Der Gegenstand erscheint als Ergebnis, als Erzeugnis der allgemeinen Begriffe. Die Priorität der allgemeinen Form vor dem konkreten Inhalt gehört notwendig zur denkenden Erfassung. Nur die reinen Zeigefunktionen „Dies hier", „Das da", „Hier und jetzt" machen eine Ausnahme und konkretisieren das Formgefüge. Aber bei ihnen reicht auch der sprachliche Hinweis nicht aus, sie wenden sich an das Auge und an den im Zeitfluß lebenden und von seinem aktuellen Erlebnis aus die Wirklichkeit bestimmenden Menschen. Weil sie aber nicht ausreichen, und erst das begriffliche Denken die Dinge begreift, wird die Spannung unvermeidlich. Für die reine Daseinserfassung ist die Lösung zunächst einfach. Das Hier und Jetzt kann willkürlich angesetzt werden, die Wahl des Beziehungspunktes steht frei, aber der Mensch, der lebt und strebt, dem vermeintliche oder echte Werte und mit ihnen Ansprüche entgegentreten, kann sich der konkreten Situation, der konkreten Festgelegtheit nicht entziehen.

Er kann zwar versuchen, theoretisch auch jetzt noch sein Streben und Sollen aus einer allgemeinen Ordnung zu deduzieren, aber damit wirft er über sein Leben ein Begriffsgewebe, das die konkreten Spannungen seines Lebens nicht erfaßt. Er mißversteht sich. Wohl wird er auch im anderen Falle von allgemeinen Zielen, von „Ideen", von allgemein gültigen Normen, von „dem" Sittengesetz sprechen, aber er wird nicht vergessen, daß alle diese Bestimmungen nur von daher möglich werden, daß er und gerade er in seiner Lage der Betroffene ist.

Wenn Kant im Opus postumum den Gottesbegriff aus der theoretischen Philosophie ganz ausschaltet und „nur" die Gottesidee zuläßt, die in uns mit dem Sittengesetz mitgesetzt sei (est deus in nobis), so darf darin nicht Fiktionalismus gesucht werden. Es ist auch schlechterdings nicht das Prinzip einer doppelten Wahrheit als zweier unvereinbarer Thesen, sondern jene alte Theorie der sogenannten doppelten Wahrheit kommt hier zu ihrem wahren Sinne. Welterklärung und Wertbetroffenheit liegen in zwei Ebenen, die sich im konkreten Menschen schneiden, deren jede aber ihre eigene kategoriale Struktur hat. Sie widersprechen sich nicht, aber sie sind aufeinander nicht zurückzuführen. In dieselbe Richtung weist die Kritik der Urteilskraft, wenn sie entgegen den Erwartungen, die wir aus der Kritik der reinen Vernunft mitbringen, das regulative Prinzip, das sie selber doch für „subjektiv" erklärt, dem „objektiven" Kausalprinzip überordnet.

2. Das Unbedingte im Systemzusammenhang. — Das Unbedingte meint das Seinsunbedingte, das Formunbedingte oder drittens beiden gegenüberstehend das Wertunbedingte. Die spekulativen Systeme zeigen die verschiedensten Komplexionen dieser drei Momente. Die Einordnung des Wertunbedingten in das Seins- oder Formunbedingte ist die eine Möglichkeit. Die Unterstellung der Seins- und Formprinzipien unter das konkret sich gebende Wertunbedingte ist die andere Möglichkeit. Nennen wir jetzt zusammenfassend das Seinsunbedingte und das Formunbedingte die Formelemente, den konkreten Wert das Inhaltsmoment, so bestimmt entweder die Form den Inhalt, oder der Inhalt bestimmt die Form.

A. Die Form bestimmt den Inhalt. Die Elemente, vermittels deren auf einen konkreten Inhalt hingewiesen wird, unterstehen den allgemeinen Denkformen. Ohne solche ist überhaupt nichts sichtig zu machen. Die Denkform bietet die Elemente, die auf den Gehalt hindeuten. Aber diese Elemente sind ebensosehr die Mauer, die den Inhalt verdeckt und überschattet. Der Versuch, aus den Elementen, die das theoretische Denken gibt, den Wertgehalt zu beweisen, ist der Weg des Rationalismus. Der Anspruch, den Inhalt in der Konstruktion selber zu erzeugen oder nachzuerzeugen, ist der im weitesten Sinne spekulative Versuch. Beide gelten heut als Irrwege, aber sie sind dennoch die Gefäße gewesen, in denen man des Gehalts inne ward. Die spekulative Form aber ist deshalb adäquater, weil sie von vornherein vom religiösen Gehalt durchdrungen ist und nur durch ihn sinnvoll wird, während das rationalistische Gefüge in sich selbständig zu sein vorgibt und nur durch Erschleichung an den religiösen Gehalt herankommen kann.

Beispiel: Das antike Dogma drückt den Gehalt des Kerygma in den Formen der hellenistischen Seinsmetaphysik aus. Die Ueberwucherung der urchristlichen Verkündigung durch die antike Philosophie ist das große Thema von Harnacks Dogmengeschichte. Dabei durchzog den großen dogmengeschichtlichen Wurf der Protest gegen die dogmengeschichtliche Entwicklung, die er beschrieb. An einzelnen Höhepunkten, bei Athanasius und Augustin vor allem, wird die Emanzipation von der Philosophie gerühmt. Aber dabei droht in Vergessenheit zu geraten, daß dennoch die sogenannte zeitgeschichtliche Einkleidung das schlechthin unentbehrliche Rüstzeug nicht bloß der Mitteilung, sondern auch des Selbstverständnisses war, denn der Inhalt kann der Form nicht entraten. Die negative Einstellung zur Dogmengeschichte setzt sich in der Forderung einer reinen Frömmigkeitsgeschichte verschärft fort. Man vergißt, daß Form und Inhalt sich wechselseitig bestimmen. Noch heute wird ja zuweilen Dogmengeschichte aus Ressentiment gegen Dogma und Dogmatik getrieben. Sowenig es möglich ist, das antike Dogma in seinen antiken Formen zu repristinieren, so wichtig ist die Einsicht, daß hier einer der großen Wege theologischen Denkens zu Ende

gegangen ist, das Unterfangen nämlich, das Wertunbedingte aus dem Seinsunbedingten zu begreifen. —

Der Idealismus geht von einer Metaphysik der Form aus. Das steht nicht im Widerspruch zu der oben gemachten Feststellung, daß auch durch den Idealismus ein seinsmetaphysisches Moment durchschimmert. Und es galt oben nur dieses Moment zu veranschaulichen. Jetzt haben wir zu betonen, daß der Idealismus es überwinden will. In seiner Metaphysik der Form wird das Unbedingte zur Idee, zur Norm, zum Ideal. Unterliegt die ontologische Metaphysik der Gefahr den Geist zu verdinglichen, so ist der Idealismus in Gefahr den Geist zum Formgerüst zu machen, in welches der Mensch sich spannen soll. Er erlaubt, die Abgründigkeit der Wirklichkeit zu vergessen.

Beide Male wird der Inhalt in eine heterogene Form gepreßt. Dagegen wendet sich heute der Protest, wie er vor allem in der sogenannten dialektischen Theologie zum Ausdruck kommt. Dennoch hat diese bei ihrem Kampf gegen den Idealismus gerade die vom Neukantianismus geprägten idealistischen Begriffe benutzt, und wenn auch eine Kritik vom Standpunkt des Idealismus ihren Kern nicht trifft, so ist doch das idealistische Begriffsschema, das dazu den Anlaß gibt, ein deutliches Zeichen, daß die Denkformen nicht beliebig vertauscht werden können, sondern das unvermeidliche Ausdrucksmittel sind. Aber es besteht die Forderung, daß der Inhalt die Form bestimmt.

B. Der Inhalt bestimmt die Form. In zwei Gestalten tritt dieser Typus mit besonderer Klarheit in der Geschichte der Theologie entgegen: bei Augustin und bei Luther. In welcher Weise Augustin die antike Philosophie rezipiert und umschmilzt, kann hier nicht gezeigt werden [1]). Nur an Luther sei das Gemeinte veranschaulicht. Hier kommt freilich nicht unmittelbar die Philosophie, sondern das traditionelle dogmatische Schema in Frage. Wie die Form hier aus ihrer beherrschenden Stellung verdrängt und durch den Inhalt neu bestimmt wird, zeigt sich an der Lehre vom Wort und ebenso an der Schöpfungslehre.

---

1) Statt aller Ausführung sei hingewiesen auf Tillichs Aufsatz „Die Staatslehre Augustins", Theolog. Blätter, 1925, H. 5.

Bekanntlich will Luther an dem alten Kirchendogma keinen Tüttel ändern. Aber die Wendung von der abstrakten Form dogmatischer Lehre zum konkreten Bezug ist unverkennbar.

a) Die Lehre vom Wort. Die protestantische Theologie ist erst sehr spät dazu gekommen, Formal- und Materialprinzip der Reformation zu unterscheiden. Erst die Aufklärung hat diese Unterscheidung voll durchgeführt und die Form und den Inhalt auseinandergerissen. Luther selber steht weder bei dem katholischen Prinzip einer autoritativ versiegelten Lehre, noch auf seiten der Moderne, welche aus dem Inhalt des Glaubens erst nachträglich eine Lehre vom Schriftwort ableitet und das Formalprinzip durch das Materialprinzip rechtfertigt. Bei Luther begründet nicht der für sich genommene Inhalt nachträglich das Formalprinzip, aber es wird auch nicht aus dem Formalprinzip die Wahrheit des Inhalts abgeleitet. Und wo es so zu sein scheint, sind im Grunde beide nie voneinander getrennt gedacht. Die Form ist niemals abstrakte Form, sondern zu dieser Form gehört dieser Inhalt und zu diesem Inhalt gehört diese Form so eng, daß keines ohne das andere zu denken ist. Das ist nur aus der radikalen Wendung zu verstehen, die Luther vollzieht. Das Gotteswort ist kein Buch, in dem man sich über Gottes Ansichten orientieren kann, sondern es ist das Wort, das er *an mich* richtet. Dies ist der Sinn von Luthers „sola scriptura". Darum können Form und Inhalt nicht getrennt werden. Sagten wir eben, der Inhalt bestimmt die Form, so sollte das nicht heißen, das „Materialprinzip" sei dem „Formalprinzip" übergeordnet, sondern es soll heißen, die Denkelemente, auch die Ausdrucksweise der traditionellen, abstrakten Denkart werden benutzt, gerade die Abwendung von ihr zum Ausdruck zu bringen.

b) Schöpfungslehre. In divinatorischer Sicherheit beginnt Luther die Erklärung des ersten Artikels mit der frappierenden Wendung: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat — — samt aller Kreatur." An der Stelle der erwarteten Schöpfungsdoktrin steht der konkrete Bezug. Einzig mit ihm setzt Luther an, und alles Weitere fügt er ihm ein.

Derselbe Luther aber hat aus Glaubensgründen bekanntlich Kopernikus scharf verurteilt. Glaube und theoretische Welterfassung

fallen für ihn nicht beziehungslos auseinander. Man macht es sich zu leicht, man bleibt an der Oberfläche, wenn man hier nur den Atavismus festnagelt. Man muß vielmehr lernen wollen und unterstreichen erstens: es war für Luther die Denkform des geschlossenen Weltbildes dennoch das adäquate Gefäß, um den Inhalt, den er hörte, auszusprechen. Zweitens: es war für ihn die Verkündigung an die ihm überkommenen Denkformen gebunden. Man muß also fragen, ob nicht die Verkündigung immer irgendwelcher Denkformen bedarf, um sich auszudrücken, und wenn man sich klar vor Augen hält, daß die „zeitgeschichtlichen" Formen zu überwinden nie das erste ist, so darf und muß nun gefragt werden, was die Verschiebung der Vorstellungswelt für Folgen haben mag. Man bewahrt nicht den Gehalt, sondern man unterdrückt ihn, indem man die alten Formen bewahrt. Man macht damit die Denkform wieder zum Beherrschenden. Die Formbewahrung wird zur Gehaltsverzerrung. Das lehrt die Geschichte des Luthertums. Es sei an zwei Punkten vergegenwärtigt, am Problem des „modernen Weltbildes", des offenen Weltschemas, und am Problem der Weltgestaltung. Der erste Punkt zeigt Luther ganz in den alten Denktraditionen, der zweite zeigt ihn mitten in der Geisteswende seiner Zeit.

α. Das Problem des offenen Weltschemas. Wir fragen nicht: wie können wir Luther unserem Weltbild einordnen, sondern: welche Denkformen sind das adäquate Gefäß, um das zu hören, was Luther hörte? Wir haben den Gehalt nur durch eine Form; wir dürfen und wir müssen versuchen, das, was uns entgegentritt, so auszusprechen, daß die Form nicht Hülle, sondern Hinweis ist. Dabei müssen wir theoretisch analysieren, welche Formelemente tatsächlich von uns benutzt werden und welche sinngemäß zu verwenden sind.

Indem das alte Weltbild zertrümmert wurde, war auch schon das rationalisierte Gefüge der altorthodoxen Glaubenslehre gesprengt. Man rügt nicht ohne Grund deren eigenen geheimen Rationalismus. Aber die rationalisierte Formel konnte Gefäß für den Gehalt bleiben, solange die Rationalität zwar schon wissenschaftliche Form, aber noch nicht eigentlicher Selbstzweck war. Indem mit dem rationalen Prinzip Ernst gemacht wurde, mußten die Halbheiten fallen.

Alle Vorstellungen, die mit der Idee des Zornes Gottes zusammenhingen, fielen, denn der Zorn Gottes ist für das rationale Schema ein sinnloser Begriff. Auch wo man versuchte den Rationalismus abzuschütteln, gewann der Begriff nicht seine alte Fülle. Er war zu sehr an das alte Weltbild gekettet. Gegenüber der unendlichen Offenheit des neuen Weltschemas mußte der vorher so volle Begriff eng und familiär klingen. Luther konnte mit ihm das schlechthin den Menschen erschütternde, den Tremendus bezeichnen, und er kann unbedenklich ein Bild verwenden, in welchem Gott der zürnende Vater ist. Denn wie die Kreatur für den Menschen da ist, so sind die Menschen hinwiederum durch Adam eine geschlossene Familie. Das Bild der Familie ist der unbetont rationale Rahmen. Daß gerade das Wort „Zorn Gottes" für unser Ohr die alte Mächtigkeit wiedergewinnt, ist möglich, aber nur dadurch, daß man die rationalistischen Beiklänge bewußt überwindet. Jakob Böhme, der in selbständiger Prägung vom „Grimm Gottes" sprach, hatte mehr von Luther gelernt, als die, die seine Worte nachbuchstabierten. In neuester Zeit sind Ottos Kategorie des Tremendum [1]) und Tillichs Erfassung des Dämonischen darauf gerichtet, die alten Worte sprechen zu machen, ja vielmehr, das Vernommene wirklich auszusprechen. Es fällt dabei das alte konkrete Bild. Denn heute gebraucht, verlangt die früher natürliche Vorstellungsgrundlage eine stets künstliche Umstellung. Darin liegt die Unnatur aller Repristination.

β. Das Problem der Gestaltung. Max Weber hat gezeigt, wie der Protestantismus die neue Berufsethik erzeugt hat, ehe ein bitterer Zwang sie heischte. Aber gerade an diesem Punkte steht der Protestantismus mitten in einer allgemeinen Wandlung. Immer noch studiert man diesen Wandel am besten bei Dilthey. Der Bürger schafft sich seine Kultur, und als bewußte Gestaltung will sie zugleich die Vernunftbildung. Dem Bürger gegenüber bleibt es auf die Dauer ohne Erfolg, daß Galilei eingeschlossen wird, und die Kirchen Kopernikus verdammen. Jetzt wird gehört werden, was früher unterdrückt werden konnte. Ja, die Entdeckung des neuen Weltbildes selber ist nur aus einem neuen Denken, das

1) Vgl. jetzt vor allem die „Aufsätze das Numinose betreffend" (Gotha 1923), insbes. Nr. 21 ff.

neue Denken ist nur aus der neuen Geisteshaltung zu verstehen. In den Anfang dieses Wandlungsprozesses trat Luther. Er steht gegen Kopernikus, aber wie man auch die Berufsidee der Reformatoren von allen Modernisierungen befreien mag, ein Neues ist da: das Neue Testament spricht zum Bürger und nicht mehr zum Mönch. Luther steht hier mitten im Anfang der Wende, deren Entfaltung die folgenden Jahrhunderte zeigen und deren Katastrophe zutage liegt. Wer in dieser Lage Luthers Worte nachspricht, verzerrt sie, sei es im Sinne optimistischer Weltverklärung, sei es im Sinne eines Konservativismus, der von Tradition und stetiger Ordnung redet, wo sie gar nicht mehr sind. Das heutige Leben erhält sich nur durch perpetuierliche Revolutionierung. Traditionalistische Lebensführung ist hier unmöglich. Wer Luthers Worte einfach nachspricht, muß sie traditionalistisch deuten. Er macht sie nicht nur unfruchtbar, sondern er verzerrt ihren Sinn, indem er Luther aus seiner Zeit herausreißt. In Luthers Berufslehre ist der Gestaltungswille des Bürgertums nicht verklärt, nicht religiös interpretiert, aber unter das Nein und unter das Ja der göttlichen Rechtfertigung gestellt. Für seine Zeit lag die Gestaltung vornehmlich in der Linie der Berufstätigkeit. Der in jener Zeit eingeleitete Prozeß hat heute andere Dimensionen, Probleme und Erschütterungen. Darum scheinen Luthers Antworten heute ungeeignet und sind es, wenn man sie nachspricht.

Der Inhalt bestimmt die Form, sagten wir. Aber die Formelemente liegen für ihn bereit. Sie liegen nicht in der Vergangenheit, sondern immer in der Gegenwart und ihren Spannungen.

An Luther sollte der Primat der Wertunbedingtheit vor dem Seins- und Formunbedingten deutlich werden. Die konkrete Wertbetroffenheit ist Anfang, Mitte und Ende seiner „Weltanschauung". Aber die konkrete Wertbetroffenheit wird nur bewahrt, wo man sich nicht seiner eigenen Zeit und Lage zu entziehen trachtet.

3. Das Unbedingte im konkreten Bezug. — Der konkrete Bezug zum Wertunbedingten ist nur sekundärerweise Prinzip der Weltanschauung, aber primär Formprinzip der Lebenshaltung. Unmittelbare Wertbetroffenheit begegnet allenthalben im Leben. Dabei kann hier die ethische Dialektik außer Betracht bleiben,

daß nie der ganze Mensch tatsächlich betroffen wird. Ebensowenig kommt es darauf an, ob echte oder vermeintliche Werte vor dem Menschen stehen. Die Betroffenheit, die hier gemeint ist, wird sogar in den meisten Fällen die Verabsolutierung relativer Werte einschließen. Irgendein Ziel, irgendein Mensch, irgendeine Sache, vielleicht Geld, Erfolg, Gesundheit, das Lebenswerk kann zum absoluten Wert werden. Wir erwarten nun die Erfüllung unseres Wunsches von unserem Tun oder vom Schicksal. Auch im letzteren Falle richten wir unser Tun auf den Eintritt des Erwünschten ein. Es wird kommen, halten wir uns also bereit! Die eschatologische Haltung ist die letzte Zuspitzung dieser Einstellung. Man kann nichts herbeizwingen, aber man erwartet alles. Umgekehrt kann es auch sein, daß man nichts von außen erwartet, sondern alles von der eigenen Tat. In diesen beiden Fällen kann am ehesten der ganze Mensch betroffen sein, kann die Betroffenheit in sein ganzes Leben eingehen.

Von dieser primären Betroffenheit steht weit ab eine andere Haltung, die oft genug als deren Surrogat auftritt, die sekundäre Wertinterpretation. Beispiel: Der Bauer pflegte im Kriege Stadtkinder und nahm sie gern auf; aber Milch und Gemüse in die Stadt abzugeben fiel ihm nicht ein. Man sagte, der Bauer kann nicht abstrakt denken. Die reflexive Vermittlung, die erforderlich ist, um den Weg von seinem Kohl bis zur Idee der hungernden Stadt zurückzulegen, war angeblich zu groß. Aber es war höchst ungewiß, ob das Gelieferte in die richtigen Hände gelangte, und im Vergleich zur Masse des Erforderlichen war das Tun des Einzelnen unwesentlich. Die reflexive Vermittlung war nicht zu schwer, sondern — gerade, wenn sie durchgeführt wird, entdeckt sich an ihr die klaffende Lücke — sie war an sich ungenügend. Das Mittel des Einzelnen stand in keinem Verhältnis zur Größe des Zwecks und war zudem dem gröbsten Mißbrauch ausgesetzt. Es gab keinen konkreten Bezug des Einzelnen zum Ziel. Nur sekundär und höchst problematisch konnte sein Tun durch jenen Zweck interpretiert werden. Was als bloß psychologisches Versagen erschien, war der Problematik des Sachverhalts selber entsprungen, und die beste Ermahnung fruchtete nichts. Es fruchtete nur die Ausschaltung der in der reflexiven Ver-

mittlung notwendig mitgesetzten Problematik. Entweder wurde der Einzelne auf seine allerpersönlichste Pflicht verwiesen, ohne den Erfolg errechnen zu dürfen, oder die geregelte Versorgung einer bestimmten Stadt durch eine bestimmte Bauerngruppe gewährleistete einen Erfolg. Beide Male war dann an Stelle der sekundären Interpretation der primäre Bezug wiederhergestellt.

Die sekundäre Interpretation entspricht genau der oben erörterten Einordnung des Wertunbedingten unter abstrakte Prinzipien. Das breit ausgeführte Beispiel mag zu weiterem Denken veranlassen. Es wird die Erkenntnis zutage fördern: Berufs- und Kulturethik vegetieren in weitestem Ausmaße nur durch die sekundäre Interpretation. An Stelle des echten Bezuges tritt höchstens eine autosuggestive Illusion, die doch im entscheidenden Falle versagt. Das gilt auch weithin für die sogenannten Ideale, ob sie Vaterland oder Weltfriede, Völkergemeinschaft oder Volksgemeinschaft heißen. Nur auf eine Verschiebung ist dabei aufmerksam zu machen: Ohne daß das Begriffsschema wechselt, kann an Stelle des konkreten Bezugs die Illusion, die bloße Interpretation treten, aber auch umgekehrt an Stelle der vorgreifenden, abstrakten Idee der konkrete Bezug und die konkrete Aufgabe. Das sogenannte lebendig Erwachsene ist plötzlich ein bloßes Schema; von dem sogenannten bloß rationalen, blutlosen Ideal erweist sich über Nacht, daß es lebendig geworden ist wie Pygmalions Statue, daß etwas „Lebendiges wächst".

Die sekundäre Interpretation ist nicht dadurch ausgezeichnet, daß überhaupt Reflexion, Nachdenken dazu gehört, sondern dadurch, daß dies Nachdenken sein Ziel nur erschleicht. Am Beispiel ist dieser Typus verdeutlicht worden. Die Zuordnung von Mittel und Zweck versagte.

Sie versagt notwendig da, wo der Erfolg zum Entscheidenden gemacht wird. Der Protest gegen die Erfolgsmoral in der Form der Pflichtethik und der Protest gegen den latenten Optimismus bloßer Pflichtethik in der Form der Rechtfertigungslehre sind Stufen, auf welchen die sekundäre Interpretation zurückgedrängt oder abgewiesen wird. Aber gerade in der scheinbaren Ueberwindung können die alten Fehler wuchern. Das geschieht, wenn das praktische

Handeln (samt seinen Voraussetzungen) und die Interpretation in zwei gesonderten Reihen verlaufen und nur aufeinander bezogen werden. Auch hier ist nicht das Entscheidende, daß — gedacht wird. Sondern charakteristisch ist eine bestimmte Art des Denkens, die reflexive Blickstellung, die grundsätzlich aus der Linie des Handelns heraustritt und die immanenten Voraussetzungen dieses Handelns ignoriert. Der begleitende Gedanke steht mit den latenten Voraussetzungen des Handelns selber in Konflikt. Scharf muß hier unterschieden werden zwischen bloß psychischen Hemmungen und sachlichen Inkongruenzen. Die psychische Hemmung bedeutet ein Unvermögen, bestimmte Leit-Intentionen in der Gesamthaltung durchzusetzen. Sachliche Inkongruenz bedeutet einen Widerspruch zwischen den in den beiden Reihen mitgesetzten Voraussetzungen. Diese sachliche Inkongruenz durchzieht seit der Aufklärung die religiöse Verkündigung. Die latenten Voraussetzungen des Handelns und die religiöse Interpretation kollidieren. Nur ein künstliches Umdenken von Fall zu Fall bleibt noch möglich. Deutlich ist das für die gesamten vom Pietismus gespeisten Strömungen und Richtungen. Ein heimlicher Pietismus durchzieht auch fast alle Lager des theologischen Denkens, trotzdem die „rationalen Voraussetzungen", die der Pietismus für sich in Anspruch nahm, zerbrochen sind. Diese „rationalen Voraussetzungen" bestanden in einem selbstverständlichen, unangefochtenen Supernaturalismus. Wo er zerstört ist, da kann das primär rational erfaßte Geschehen nur nachträglich in reflexiver Umstellung religiös interpretiert werden. Kein Wunder, daß die Deutung unkräftig bleibt. Dem selbstverständlichen, latenten Antisupranaturalismus wird nur eine sekundäre Interpretation übergeworfen. Man lebt in den Voraussetzungen der Aufklärung, und man interpretiert sekundär religiös. Diese Verzerrung wird da zum Prinzip erhoben, wo die Theologie ein Fach neben anderen sein soll. Dann gibt sie eine religiöse Deutung neben den übrigen, ohne es zu wagen, der letzteren Eigenständigkeit aufzuheben. Damit aber wird der Glaube zu einer Linie neben anderen, und es verschlägt dagegen nichts, daß man theoretisch behauptet, er könne und solle das ganze Leben durchdringen. Man verdeckt nur den tatsächlich bestehenden tiefen Hiatus. Der religiöse Gehalt tritt in der ver-

zerrten Form künstlicher Interpretation entgegen und wird damit selbst verdunkelt.

Beide Gesichtspunkte müssen gesondert behandelt werden. Der Gefahr der inhaltlichen Verzerrung versucht man zu begegnen, indem man der biblischen Ausdrucksweise und der reformatorischen Vorstellungsweise sich möglichst eng anschließt. Die Formverzerrung hofft man zu vermeiden, indem man zwischen Theologie und Philosophie einen mehr oder minder scharfen Schnitt zieht und die philosophische Fragestellung beiseite schiebt. Am Beispiel des Sündenbegriffs versuchen wir zu verdeutlichen, was unter der Gefahr der Inhaltsverzerrung gemeint ist.

4. Empörung und Sünde. — Sünde und Zorn Gottes sind Korrelatbegriffe. Sie gelten im Mittelalter innerhalb eines geschlossenen Weltbildes, in welchem zugleich die Metaphysik des Seins vor dem dynamischen Prinzip der Gestaltung den Vorrang hatte.

Beide Begriffe sind, worüber allerorts Klage ergeht, mit metaphysischen oder moralistischen Assoziationen belastet. Man macht in der Dogmatik den Versuch, diese Assoziationen abzustreifen. Man weist darauf hin, daß Sünde nicht einfach Unmoral, sondern Gottentfremdung, Abfall von Gott ist usf. Dennoch verharrt man in der Gefahr, seiner wirklichen Haltung eine Interpretation überzuwerfen, in die man sich mehr oder minder erfolgreich hineinsteigert. Hier helfen nicht einzelne Begriffsbestimmungen, sondern nur der radikale Versuch, die Denkvoraussetzungen des Aufklärungsgeistes, in dem wir alle stecken, nach ihren Grenzen und ihrem Recht fest ins Auge zu fassen.

Wir nehmen unseren Ausgang bei dem streng deterministischen Weltbild. Daß die optimistisch teleologische Auslegung in der konkreten Bedrängnis versagt, braucht nicht ausgeführt zu werden. Was dann eintritt, sind weder Sündenbewußtsein noch Schuldgefühle, sondern die Empörung. Die Empörung aber gegen den Weltlauf, gegen das Schicksal ist ohnmächtig, ist sinnlos. Gerade weil diese Empörung selber durch den Weltlauf notwendig determiniert ist, ist sie so sinnlos. Selbst der Empörer ist ja Marionette; auch, indem er sich empört. Aber trotz dieses Zirkels hält gerade der

Ehrliche, der sich keiner Scheinlösung anvertrauen mag, an der Empörung fest, und die Resignation ist nur eine andere Form derselben. Er durchbricht den vermeinten Zirkel. Er fragt nicht mehr danach, daß seine Empörung auch ein Stück des kausalen Räderwerks ist, sondern er ist ihrer Berechtigung gewiß. Empörung gegen das Schicksal läßt sich sinnhaft durch deterministische Erwägungen nicht beseitigen. Aber sie durchbricht grundsätzlich bereits die deterministische Betrachtung und kann zur Empörung des Menschen über sich selbst führen. Die religiöse Sprache redet von der Unreinheit des Menschen und trifft dabei ein Moment, das der Interpret aus dem Sündenbegriff herausholen kann. Aber die bisher gekennzeichnete Haltung weiß nichts um einen zornigen oder einen gerechten Gott. Denn der Mensch mag nun zwar um Unreinheit und Schuld wissen, aber er hat keinen Grund, seinen Zustand durch Schöpfung und Fall zu „erklären". In der Theorie hat man nun stets mit Recht behauptet, daß erst von der Gnade her sich eröffne, was Sünde sei, und hat darum den eben aufgezeigten Sachverhalt zumeist nur in apologetischer Rücksicht beachtet. Dennoch stellte sich leicht der falsche Schein einer Ableitung oder von außen versuchten Begründung der Verkündigung ein. Auf der andern Seite aber blieb ungewürdigt, daß eine Heilsoffenbarung, die im Widerspiel der Heillosigkeit geschieht, sich eben durch die Formelemente dieser letzten Sphäre darstellt. Indem man umgekehrt falsche Apologetik zu meiden trachtete, hat man den positiven Zusammenhang zwischen Verkündigung und Geisteshaltung der Zeit vergessen und gerade so fremde Voraussetzungen dennoch eingeschleppt. Es kann nichts der Verhaftung an wandelbare Denkformen entzogen werden. Versucht man es, so trägt man unbewußt alte Voraussetzungen ein; so hat man in praxi doch einen mit fremden metaphysischen Voraussetzungen belasteten Sündenbegriff zugrunde gelegt. Nicht damit trifft man die Situation, daß man sich in die Sündenvorstellungen vergangener Zeiten hineinfühlt, sondern damit, daß man aus jenen Worten über Sünde und Sündhaftigkeit d i e Momente heraushört, die auf der Folie unserer Denkvoraussetzungen konkret und elementar sich abheben: Empörung, Schuld und Unreinheit. Die Theologie bemüht sich heute, den Gehalt der alten Worte wiederzugewinnen.

Man spricht sie nach, man denkt ihnen nach, aber unversehens denkt man in Anführungszeichen.

Wer hier ohne Schuld ist, mache anderen Vorwürfe. Aber jeder mache sich klar: eine Theologie der Anführungszeichen, auch der ungedruckten, ist in Gefahr, den Unbedingten zu vergessen, auf den sie hinweisen soll. Weil der Glaube immer zugleich spricht: hilf meinem Unglauben, darum steht jedes Wort vom Glauben in Anführungszeichen vor Gott, und eben darum darf keines das menschliche Anführungszeichen tragen. Es wäre gleich unsachlich, ob man sich in fremde Empfindungen hineinfühlt oder in fremde Sachlichkeit denkend hineinsteigert. Das Anführungszeichen, das heut in der theologischen Schriftstellerei gern gesetzt wird, legt die geheime Bedrängnis bloß. Aber es muß ein Zeichen der Unruhe bleiben. Es muß der heute gewiß fragwürdige Versuch gemacht werden, darüber hinauszukommen. Es geschieht doch nicht, wenn man versucht, über die Aufklärung zurückzuspringen. Gerade an Luther kann man lernen, wie er die Vorstellungselemente seiner Zeit nicht zurückwies.

Luthers Rechtfertigungslehre zerbrach das Gefüge der scholastischen Systematik. Den psychologischen Weg, den er selbst ging, negiert er. Die Vorstellung vom gerechten Gott, von der er ausging, wird überwunden, und mit nicht minder radikaler Wendung behauptet er, daß erst in Christus der Schöpfergott erkannt werde. Es gilt, den Gehalt gerade dieser Wendung zu bewahren, und wir dürfen nicht hoffen den Gehalt seiner Verkündigung zu verstehen, wenn wir jene Elemente außer acht lassen, aber erst recht nicht, wenn wir uns an sie klammern. Wir haben unseren Weg zu gehen, nicht einen fremden, und zuzusehen, wo wir diesen unseren Weg negieren müssen. Damit soll der Glaube nicht an irgendwelche Voraussetzungen gebunden werden, sowenig als Luther solche Voraussetzungen anerkannte. Aber es soll auf den Gehalt der Verkündigung durch die sachlich gegebenen Elemente unserer Haltung und unseres Denkens gewiesen werden, damit wir nicht in frommen Phantasien irrlichterieren, sondern in unserer Wirklichkeit nach dem wirklichen Gott fragen. Diese Sachlichkeit begegnet dem ständigen Vorwurf, untheologisch zu sein. Aber sie ist, wenn nicht mehr, so doch

die notwendige Korrektur jeder Theologie, die unter dem Zeichen der Eigengesetzlichkeit die Gegenwart der Fremdgesetzlichkeit und Künstlichkeit einer bloß eingefühlten Religion unterwerfen will. Gegen diese Gefahr ist heute keine Theologie gefeit. Dabei kommt es gar nicht darauf an, ob jemand sich subjektiv von solcher nachfühlenden Uebersteigerung frei weiß und darum die Schwierigkeiten leicht nimmt, sondern darauf kommt es an, daß die Schwierigkeit da ist. Es geht hier weder um die an traditionelle theologische Begriffe gewöhnten Theologen, noch um die ihrer entwöhnten Unkirchlichen und Ungläubigen. Nun und nimmer ist ein Weg zum Glauben aufzuweisen. Ins Auge zu fassen sind die immanenten Voraussetzungen der durch die Aufklärung geschaffenen Geisteshaltung. Denn hier liegen die Momente, die abgetan werden müssen, aber darum nicht abgetan werden, daß man sie ignoriert, und hier liegen die Elemente, durch die keine religiöse Haltung erkünstelt werden soll, sondern durch die, weil es unsere Elemente sind, uns der Gehalt der Verkündigung sichtig zu machen ist.

Im negativen wie im positiven Sinne gleich wichtig ist hier der Begriff des Unbedingten. Das Unbedingte bezeichnet auf der einen Seite das Ideal vollendeter Erkenntnis, und es bezeichnet darum auf der anderen den Abgrund des Rätsels, gegen das wir uns empören. Das sind nicht Voraussetzungen der Gotteserkenntnis. Aber es sind die Elemente, durch die die Offenbarung uns trifft: Gerade wo sie vernachlässigt werden, wird Gott zum Figment sekundärer Interpretation.

5. Philosophie und Theologie. — Der Mensch sucht oder wähnt das Unbedingte in sich oder in seiner Umwelt zu erfassen. Die Antwort, die er erhält, ist die Offenbarung des richtenden und vergebenden Gottes. Indem Luther das erkannte, ergab sich ihm, daß der Glaube „in allen und jeglichen Werken ist, wirkt und lebet". Ist das richtig, so gilt es auch für das Denken, für das Philosophieren. Aber die abstrakte Feststellung ist unzulänglich. Sie verhüllt den darinliegenden Protest gegen die Eigengesetzlichkeit des Denkens, und diese verdeckte Spannung muß enthüllt werden.

Die altprotestantische Theologie entwickelt vor allem, wie aus

der Rechtfertigung heraus das Gesetz überwunden wird und doch in einem tertius usus Bedeutung gewinnt. Dabei ist ein wesentliches Moment verzerrt und ein anderes verkürzt worden. Verzerrt wurde der lebendige Zusammenhang des Tuns mit dem Glauben und verkürzt wurde die Universalität, mit der die Offenbarung alle Betätigungen des Menschen in die Wende stellt. Beides leistete der Idee der Eigensetzlichkeit der Wissenschaft Vorschub. Beides aber entspringt einem von Luther gerade überwundenen Offenbarungsrationalismus. Bietet die Offenbarung Erkenntnisse dar, und seien es die höchsten, so treten sie in einen gesonderten Bezirk als besondere Fachangelegenheit neben die sonstigen Erkenntnisse. Aber die Offenbarung tritt nicht zu dem Leben hinzu, sondern durchbricht das Leben. Stellt man sie exklusiv der Welt gegenüber, so macht man sie gerade zu einem Stück Welt. Wenn Offenbarung ist, so kann Wirklichkeit nicht, abgesehen von der Offenbarung, recht erfaßt werden. Was Wirklichkeit heißt, wird recht nur von der Offenbarung her verstanden. Ist das richtig, so ist freilich auch das Umgekehrte richtig: es kann die Offenbarung nicht abgesehen von der Wirklichkeit erfaßt werden. Offenbarung und Wirklichkeit sind nicht auseinanderzureißen. In der Offenbarung entdeckt sich gerade die Wende, in die die Wirklichkeit gestellt ist. Darum kann die Offenbarung nicht, abgesehen von dieser Wende, aufgewiesen werden.

Der Ertrag dieser Erkenntnis läßt sich bei der axiomatischen Sicherheit, mit der die These von der Eigengesetzlichkeit der Wissenschaft gerade auch von Theologen vertreten wird, am leichtesten am Problem der Ethik zeigen. Dort wird inkonsequenterweise das Prinzip der Eigengesetzlichkeit durchbrochen.

Der reformatorische Satz, daß Glaube und Werk zusammengehören, ist gegen zwei Mißverständnisse zu sichern, gegen das „magische“ Mißverständnis, als ob das Tun automatisch, „von selbst“, „unmittelbar“, also ohne geistige Vermittlung sich ergäbe, und das rationalistische Mißverständnis, als ob aus einem zuvor gegebenen Offenbarungsinhalt nachträglich Normen abzuleiten wären. Beide Male wird der Glaube gegen das übrige Leben abgekapselt. Beide Male wird dem Handeln der Charakter der Entscheidung genommen. Gerade er aber ist gegen den Automatismus

und gegen die rationalistische Deduktion festzuhalten. Die Entscheidung, die gegenüber keinem Sinngehalt sich erübrigt, ist auch durch die Offenbarung nicht aufgehoben, sondern in ihr begründet. Die Offenbarung stellt den Menschen in die Wende und weist dem konkreten Tun Richtung. Sie ist keine Wahrheit neben anderen, auf Grund deren das Leben gedeutet oder umgeformt würde. Sondern sie ist diese Umformung selbst. Sie selber weist dem konkreten Tun jenseits von Optimismus und Pessimismus die Bahn und entdeckt erst, was „das Gesetz" bedeutet, entdeckt erst seinen konkreten Inhalt. Aber sie ist auch nicht ohne diese Entdeckung. Offenbarung, Entdeckung und Entscheidung sind nicht trennbare Sachverhalte, sondern ein und dasselbe. Die Entscheidung aber ist das tragende Grundmoment, auch wo das Tun ein Ringen, Wägen oder Zweifeln ist. Die Entscheidung, die zumeist einseitig moralisch gedeutet wird, gilt hinsichtlich aller Sinnsphären und aller Wesensbestandteile der Handlung. Auch das Erkennen ist durch sie bestimmt, und zwar nicht nur hinsichtlich der moralischen Form, sondern ebenso hinsichtlich seines Gegenstandes und seiner Methode. Damit wird die Autonomie des Erkennens nicht zerstört, sondern kritisch begründet; begründet, sofern es außer der Offenbarung keinen Grund gibt; kritisch, sofern damit der Autonomie auch ihre Grenze gesetzt ist. Diese Grenze schränkt nicht die Autonomie ein, sondern die Wucherungen der ihren Grund vergessenden, selbstherrlich sich gebärdenden Autonomie. Gegenstand und Methode werden sowenig heteronom vorgeschrieben, als der Irrtum ausgeschlossen ist. Aber Gegenstand und Methode legen nicht restlos die Wissenschaft fest. Denn hinter jedweder Wissenschaft steht der lebendige Mensch mit seiner Haltung. Das Prinzip der reinen Eigengesetzlichkeit der Wissenschaft fordert eine Wissenschaft lediglich aus Methode und Gegenstand zu begreifen; es schließt den Menschen aus und sieht da, wo seine Haltung durchbricht, eine vielleicht unvermeidliche, aber doch fehlerhafte Einmischung bloß subjektiver Momente. Diese Kritik hat recht gegen den pragmatischen und vitalistischen Subjektivismus. Aber das Wahrheitsmoment des Pragmatismus und Vitalismus ist darin gelegen, daß die Haltung selber die einzig mögliche, die perspektivisch gebundene Objektivität schaffen kann. Was psycho-

logisch als Haltung erscheint und was geistesgeschichtlich als die die Wissenschaft tragende Geisteshaltung erscheint, das kann auch aus der Wissenschaftslehre nicht ausgeschieden werden. Methode und „Wahl" des Gegenstandes haben ihren Grund in der geistigen Entscheidung. Sie ist durch die Offenbarung nicht aufgehoben, sondern eins mit dem Glauben. Das Prinzip der Eigengesetzlichkeit der Wissenschaft sieht von dem Glauben ab. Es ist ein Postulat des Unglaubens. Eigengesetzlichkeit der Wissenschaft schneidet auch die Autonomie der entscheidenden Menschen ab. Denn gegen die Eigengesetzlichkeit der Wissenschaft steht die Autonomie der geistigen Entscheidung. Die Theologie tastet die Autonomie nicht an, aber sie schließt das Prinzip der reinen Eigengesetzlichkeit der Wissenschaften aus. Sie schließt darum auch die Folgerungen aus diesem Prinzip, die Aufteilung in eigengesetzliche Fächer aus. Der Versuch, durch das Prinzip der Eigengesetzlichkeit die Theologie gegen philosophische Eingriffe zu sichern, hat im Grunde den Anspruch, den die Theologie erheben muß, aufgegeben, und gerade an die Philosophie abgegeben. Die Fachaufteilung ist die eigentliche Grenzverwirrung.

Als Lehre von den Sinnprinzipien kann die Philosophie vor keinen heteronom vorgeschriebenen Grenzen, auch vor der Offenbarung nicht haltmachen. Auch die Form der Offenbarung ist ihr Gegenstand. Aber sie bleibt nur Philosophie, wenn sie sich in den Grenzen der Formbetrachtung hält. Jede Form ist nur vom Inhalt her zu begreifen. Aber die Möglichkeit, die Form als solche zu vergegenwärtigen, besteht, und die Formbetrachtung hat den Sinn, den Inhalt vor der unbewußten Formverzerrung zu bewahren. Die Theologie hat die Richtung auf den Gehalt der Offenbarung, die Philosophie die Richtung auf die Welt. Deren Sinnprinzipien sind ihr Gegenstand. Sie begreift die diesen Prinzipien innewohnenden Spannungen aus der Offenbarung der Wende, in die die Rechtfertigung den Menschen stellt, und darf, wenn Rechtfertigung ist, sie nicht außer acht lassen. D. h. die Rechtfertigung ist auch die sie rechtfertigende Voraussetzung, und die Form der Wende ist ihr Gegenstand. Sie hat sie als die Grundspannung aller Sinnprinzipien aufzuweisen. Die „Kategorien" der Offenbarung sind ihr

Gegenstand, und sie hat zu zeigen, daß diese Kategorien alle kategoriale Strukturierung durchgreifen. Was Wirklichkeit ist, kann, wenn Offenbarung ist, nicht ohne die Offenbarung begriffen werden.

Gegenstand der Theologie und der Philosophie ist die Wahrheit. Wäre die Wahrheit eine Summe von Wahrheiten, so hätte die Aufteilung in Fächer recht. Aber die Wahrheit ist eine. Darum müssen die Schranken immer wieder durchbrochen werden. Entdeckt die Offenbarung zu Recht, daß der Mensch mit seinen Gedanken nicht die Wahrheit hat, so sind alle Wahrheiten von daher in Frage gestellt. Aber die Wahrheiten sind Geltungszusammenhänge, denen die Wahrheit der Wende, der Rechtfertigung den Sinn gibt, auf jene Wahrheit hinzudeuten. Auch was von der Offenbarung ausgesagt wird, stellt sich der Form nach als eine Wahrheit dar. Aber sie ist dennoch nicht eine Wahrheit unter andern, sondern der Hinweis auf d i e Wahrheit, der Hinweis, der alle anderen Wahrheiten erst zu Hinweisen macht. Diese Wahrheit ist Gegenstand der Theologie. Aber den von ihr versuchten Hinweis von heteronomer, dogmatischer Verzerrung rein zu erhalten, dient die Philosophie. Sie hat nicht Gott zum Gegenstand. Aber sie hindert, Gott zu einem Gegenstand zu machen, der durch andere Gegenstände in Frage gestellt werden könnte, oder zu einem Gedanken, durch den die Wirklichkeit nachträglich interpretiert würde.

*

Das Seins- und Formunbedingte ist ein Ideal der Erkenntnis; es muß gedacht werden. Aber es kann durch keinen Inhalt erfüllt werden. Nur die konkrete Richtung auf das Wertunbedingte begründet „Weltanschauung", Welterkenntnis. Das Wertunbedingte wird in Götzen oder in dem sich offenbarenden Gott gefunden. Offenbarung ist kein Begriff religionswissenschaftlicher Abstraktion. Sondern Offenbarung ist das durch die Kunde von Christus uns treffende Gotteswort. Es richtet das Tun der Menschen und richtet es hin auf das konkrete Werk. Die Sinnprinzipien sind die Formen, in denen des Menschen Tun stehen muß, um „richtig" zu sein. Die Erfassung dieser Prinzipien, dieser Ordnungszusammenhänge, die das Leben formen, verläuft nicht „eigengesetzlich", als ob das im Ansatz fertige System nur zu vervollkommnen wäre. Sondern sie

empfängt aus der Erschütterung durch das Kerygma Klarheit und Wendung. Aber sie bewahrt auch, Gott zu einem Stück Welt zu machen. Der profane, atheistische Weltbegriff ist die Denkvoraussetzung, an der wir kranken. Sie läßt sich nicht abschütteln. Man kann nur an ihr tragen und gegen sie ringen, indem man um sie ringt. Eine Theologie, die sich auf ihr Fach zurückzieht und „die Welt“ den Philosophen überläßt, läßt gerade das atheistische Prinzip unangetastet, ruht selber auf (latenten) atheistischen Voraussetzungen. Der „atheistische“ Weltbegriff wird durch eine Lehre von der Schöpfung der Welt nicht ausgemerzt. Die Dialektik des Weltbegriffs darf von der Theologie nicht beiseite geschoben werden. Sie enthüllt sich am Problem des Unbedingten. Gerade wenn Gott nicht als das Seins- oder Formunbedingte gedacht werden soll, muß der Begriff des Unbedingten durchdacht werden. Hinter der Vernachlässigung dieser Aufgabe lauert der atheistische Weltbegriff und die Verzerrung des Glaubens zur Haltlosigkeit der bloß sekundären religiösen Interpretation.

Das Problem der Einigung der evangelischen Kirchen und Stockholm.

Von

Pastor D. W. Thimme in Iburg,
Privatdozent in Münster.

1. Wir beantworten zunächst die Frage, warum wir nach der Einigung der evangelischen Kirchen trachten müssen. Das erste, was hier anzuerkennen ist, ist die grundsätzliche innere Notwendigkeit dieses Strebens. Wir glauben mit dem Nizänum „U n a m , sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam". Art. 7 der Augustana unterstreicht diesen Glauben an die Einheit der Kirche noch. Ueber den evangelischen Kirchenbegriff besteht, soweit er hier für uns von Wichtigkeit ist, Uebereinstimmung. Die Kirche ist zunächst und vor allem „eigentlich" congregatio sanctorum et vere credentium, Art. 8, also Glaubensgegenstand, weil Einheit, Heiligkeit und wahre Gläubigkeit ihrer Glieder niemals uneingeschränkt verwirklicht, und überhaupt nicht als verwirklicht — seis auch nur in bescheidenem Maße — direkt nachweisbar sind. Gleichwohl ist sie, wie die Apologie (Müllers Symb. Bücher 155, 20) betont, keineswegs ein bloßer Idealbegriff wie der Platonische Staat, sondern existiert tatsächlich in den vere credentes et justi sparsi per totum orbem und ist an bestimmten Kennzeichen (notae), nämlich der reinen Lehre des Evangeliums und der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente, auch indirekt nachzuweisen. Man kann demnach sagen, daß Einheit und Heiligkeit der Kirche als mystische Realität betrachtet werden, darf aber nicht die Folgerung daraus ziehen, daß die Kirche sich je mit diesem ihrem Besitz, beata possidens, zufrieden geben könnte. Wie der

einzelne Christ, der gerechtfertigt und im Glauben geheiligt ist, gerade darum um so eifriger nach aktiver Lebensgerechtigkeit und immer völligerer Heiligung strebt, so ist es auch die niemals abgeschlossene Aufgabe der heiligen und einen Kirche, sich mit allen ihren Gliedern mehr und mehr zu reinigen und vollenden, und nicht minder, sich immer vollkommener zur Einheit zusammenzuschließen [1]). Mit der mystischen Realität verbindet sich also die normative Idealität [2]); sanctitas und sanctificatio, unitas und unio hängen unlöslich zusammen. Die lutherische Kirche legt den Akzent auf das erste, die reformierte auf das zweite der beiden verbundenen Glieder, doch verkennt keine von ihnen die sachliche Notwendigkeit des Zusammenhangs. Blieb das zusammengehörige Gliederpaar unitas-unio in der Reformationszeit und den folgenden Jahrhunderten verhältnismäßig wenig beachtet, so erfordert die gegenwärtige Stunde, es um so mehr in den Brennpunkt unserer Aufmerksamkeit zu rücken. Wir glauben an die eine Kirche, darum müssen wir um ihre Einigung ringen!

Anschaulich und unmittelbar überzeugend wird derselbe Gedanke, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die christlichen Kirchen sich zu dem einen Vater-Gott und demselben Herrn Christus bekennen. Zwar können von dem gleichen Ausgangspunkt verschiedene sich widerstreitende Richtungen ausgehen. Aber die Christenheit betrachtet Christum nicht bloß als ihren Stifter, sondern als ihren gegenwärtigen Heiland, als ihr lebendiges Haupt und Herz. Mag sie sich

1) Vgl. Gr. Kat., Müller 457, 53 (im lat. Text), besonders das „communionem amplificans.“

2) Was normative Idealität bedeutet, macht man sich am leichtesten an den Normen der Logik klar. Diese Normen transzendieren zwar die psychische Tatsächlichkeit der Denkakte, greifen aber zugleich richtunggebend in sie ein. Jeder Denkakt stellt eine Synthese des kausalen und normativen Faktors dar, beide sind tatsächlich eins im Evidenzerlebnis. Wir haben hier wohl den einleuchtendsten Fall des „finitum capax infiniti“. Mit diesem Grundsatz macht die reformierte Kirche, obwohl sie in der Christologie nichts von ihm wissen will, bei dem uns vorliegenden Problem weit entschiedener Ernst als die lutherische: Die ideale, göttliche Heiligkeit der unsichtbaren Kirche kann und soll in aktives Heiligkeitsstreben der empirischen Kirche umgesetzt, das Bewußtsein ihrer in Gott vorhandenen Einheit zur Kraft der geschichtlichen Einigungsbewegung werden.

immerhin in verschiedene Teilkirchen gliedern, so sollte es doch grundsätzlich unmöglich sein, daß Glieder untereinander hadern und ihre Verbundenheit zu einem Leibe vergessen. Denn das würde, um mit Paulus zu reden, bedeuten, daß Christus zerteilt wäre. Unitas besagt gewiß nicht uniformitas, aber in den grundlegenden Glaubensgedanken und den letzten Zielen des Handelns müssen die Kirchen Christi einig sein. Der Gedanke an trotzdem tatsächlich vorliegende Kirchentrennungen muß bei aller Pietät, bei allem Respekt vor dem „Halte, was du hast", als ständige Beunruhigung wirken, als steter Antrieb, tiefer einzudringen in Wahrheit und Liebe, ob man sich vielleicht noch einmal, weiter vorgeschritten, mit dem einstigen Nebenbuhler freundschaftlich begegnen. An zweiter Stelle möge ein starker psychologischer Antrieb zur Kircheneinigung erwähnt werden. Die Selbstzerfleischung der christlich genannten Völker im Weltkriege, die unheimliche Tatsache, daß noch jetzt über der Trümmerstätte Europa die Geister des Hasses und Mißtrauens schweben, neues Unheil anzustiften, muß die wachgewordene Christenheit innerlichst erschrecken. Ob „pazifistisch" gesinnt oder nicht, muß und wird sie es als ihre Aufgabe erkennen, den Gegenstoß der Liebe zu führen. Da sie ohnehin auf Liebe eingeschworen ist, werden die Hassesorgien der Welt nach dem Gesetz der Reaktion ihre Liebesglut steigern, die Brüder in verschiedenen Kirchenprovinzen sich um so eifriger suchen und zu gemeinsamem Werk die Hand reichen. Das braucht nicht näher ausgeführt zu werden.

Einen Augenblick länger verweilen wir drittens bei den praktischen Bedürfnissen, die gebieterisch die Einigung der Christenheit, zunächst also der evangelischen Kirchen, fordern. Da ist das große Werk der Heidenmission. Mochten einst die verschiedenen Missionsgesellschaften auf eigene Faust in den Urwald des Heidentums eindringen und, wo und wie es ihnen gefiel, Lichtungen roden und Blockhäuser bauen. Heute durchzieht ein Netz von Missionsstationen die Heidenwelt, überall stößt man aufeinander. Um heillose Verwirrung zu vermeiden, die den Erfolg der Arbeit aufs schwerste beeinträchtigen würde, ist es nötig, daß die verschiedenen evangelischen Missionen sich auf den gemeinsamen Glaubensgrund besinnen, gegenseitige Polemik meiden, die Gebiete nach Möglichkeit unter sich aufteilen

und in mancherlei drängenden praktischen Fragen (Gestaltung des Katechumenats, Stellungnahme zu den Fragen der Kaste, Polygamie, Nationalkirchenbildung usw.) ein gemeinsames Vorgehen verabreden [1]). Das ist eine Einsicht, die sich begreiflicherweise in den einst kirchlich völlig zersplitterten, aber missionarisch rührigen Vereinigten Staaten Nordamerikas zuerst aufgedrängt hat (Wallau, die Einigung der Kirchen, S. 26). Epochemachend war bekanntlich die Edinburger Weltmissionskonferenz vom Jahre 1910. Der bedauerliche Rückschlag, den die Kriegspsychose verschuldete, wird demnächst überwunden sein.

Klar zutage liegt ferner, wie die notwendige Abwehr römisch-katholischen Vordringens in Deutschland zwischen den evangelischen Kirchengemeinschaften verbindende Brücken geschlagen hat. Man denke an Gustav-Adolfs-Verein und Evangelischen Bund. Kein Zweifel, daß dieses Motiv auch bei Bildung des deutschen Kirchenbundes stark ins Gewicht gefallen ist und weiterhin sich geltend machen wird, auch über Deutschlands Grenzen hinaus [2]). Und noch wichtiger ist kirchliche Einigkeit, um den Kampf gegen das vielgestaltige moderne Heidentum im eigenen Lande wirksam zu führen. Aeußerer Sieg in diesem Streit ist durch nichts verbürgt, aber frevelhaft würde es sein, die eigenen Aussichten durch inneren Zwist zu zerstören. Man darf in dieser Hinsicht einige Zuversicht hegen. Denn mit dem Emporsteigen des modernen Weltgeistes schwand ganz von selbst der giftige Zank zwischen Lutheranern und Reformierten. Die Revolution und die auf einmal in den Bereich des Möglichen gerückte, wenn auch nur vorübergehend zur Tatsache gewordene christentumsfeindliche Einstellung des Staates haben ein gut Teil dazu beigetragen, den bedrohlichen theologischen Richtungsgegensatz

---

1) In dem Sonderdruck aus dem Jahrbuch der Vereinigten deutschen Missionskonferenzen 1926 liest man auf S. 9 ein bezeichnendes Beispiel über die kirchliche Zerfahrenheit einer südafrikanischen Gemeinde. „In Rustenburg gibts drei verschiedene reformierte Burenkirchen, die englische Kirche, die Gotteshäuser der Baptisten und Methodisten, einen jüdischen Tempel und eine mohammedanische Moschee und dazwischen die lutherische Missionskirche; wie sollen sich die Schwarzen da durchfinden?“

2) Seit 1923 besteht bereits ein „Internationaler Verband zur Verteidigung des Protestantismus“.

der kirchlichen Gruppen abzumildern. So wird es weitergehen. Je mehr Materialismus und skeptischer Positivismus zu Weltmächten anwachsen, wird allen christlich Gesinnten die Ueberzeugung sich klären, daß nur eine irgendwie einheitlich zusammengefaßte christliche Weltkirche in diesem Riesenkampf sich behaupten kann. Wo auf Tod und Leben gekämpft wird, weiß man, daß ein Zank, ob gewisse vorgeschobene Stellungen noch haltbar sind, nicht zeitgemäß ist. Es gilt zu handeln. Man wird einige Stellungen räumen, andere werden vielleicht gewaltsam entrissen, aber die ganze Kraft sammelt sich zu entschlossenem Widerstand um die Hauptstellung.

Auch die christliche Liebestätigkeit verlangt kirchliche Einigung, wenigstens dann, wenn sie sich nicht damit begnügt, Krankheitssymptome zu beseitigen, sondern je länger je mehr die Pflicht erkennt, die Schäden des gesellschaftlichen Lebens an der Wurzel anzugreifen. Man darf sagen, daß die Kirche in dieser Hinsicht — vielleicht in letzter Stunde — aufzuwachen beginnt. Sie begreift, daß es mit Gemeindearmenpflege und Begründung von Anstalten der Inneren Mission nicht getan ist, sondern daß es gilt, den gordischen Knoten der sozialen Frage selbst mit ihren gewaltigen Teilproblemen, Wohnungsnot, Klassenkampf, Arbeitszeit, Betriebsorganisation, Geburtenrückgang, Alkohol usw., ins Auge zu fassen, daß sie nun nicht bloß Nächstenliebe predigen, sondern Richtlinien zeigen, Programme aufstellen [1]), daß sie, was das Schwerste und Verantwortungsvollste ist, zu bestimmten, akut werdenden Fragen eindeutig Stellung nehmen muß. Das kann nur eine von e i n e m Geist beseelte und möglichst straff zusammengefaßte Kirchengemeinschaft. Zumal wenn man sich klar macht, daß sie ja nicht nur auf die einzelnen Gemeindeglieder und Volksgenossen, sondern auch auf die gesetzgebenden Instanzen Einfluß zu gewinnen suchen muß. Denen aber macht nur ein wuchtiges und geschlossenes Auftreten, hinter dem nicht bloß eine, man weiß nicht genau von wem und inwieweit autorisierte Behörde oder eine kleine Teilkirche, sondern die einheitliche Masse des christlich gesinnten

1) Die soziale Botschaft des Betheler Kirchentages und die Kundgebungen des Landeskirchenausschusses zur Wohnungs- und Aufwertungsfrage dürfen als erste, begreiflicherweise noch etwas schüchterne Versuche begrüßt werden.

Kirchenvolkes steht. So hat Rom längst zu imponieren gewußt. Man lese in diesem Zusammenhang die bei trockenster Aufzählung des Tatsächlichen etwas selbstbewußt anmutenden Ausführungen Macfarlands in seinem Buche „Die internationalen christlichen Bewegungen“ über den sozialen und politischen Einfluß des großen amerikanischen evangelischen Kirchenbundes. Ein Satz aus der Botschaft der Stockholmer Konferenz verdient hier ernste Beachtung: „Die Sünden und Sorgen, Kämpfe und Verluste der christlichen Kirchen in und nach dem Kriege haben sie (die Konferenz) zu der beschämenden Erkenntnis geführt, daß gegenüber einer in sich uneinigen Christenheit die Welt die Uebermacht hat.“ Auch auf einen allerdings wohl ein wenig rhetorisch übertreibenden Ausspruch des Engländers Lloyd George ist hinzuweisen: „Wären die englischen Kirchen in einer Sache eins, so könnte keine Regierung ihrem Willen widerstehen“ (Söderblom, Einigung der Christenheit, S. 160). Man male sich aus, daß zu einer Frage die gesamte evangelische Christenheit, die ganze Christenheit der Welt fordernd Stellung nähme! Das wird niemals geschehen? Es muß geschehen. Denn es gibt Fragen, die die christliche Religion sehr ernsthaft berühren, zu denen aber eine Partikularkirche niemals autoritativ sich äußern kann, weil es eben Weltfragen sind. Die soziale Frage ist eine solche Weltfrage, nicht nur weil sie alle Welt beschäftigt, sondern weil sie wegen der unlöslichen Verflochtenheit der nationalen Wirtschaftssysteme in die Weltwirtschaft nicht in einem Weltwinkel gelöst werden kann. Je brennender die soziale Frage wird, um so lauter muß der Ruf nach einer christlichen Weltkirche ertönen, deren Einheit nicht bloß ein Geheimnis und ein Ideal ist, sondern sich irgendwie auch organisatorisch darstellt. Zum Schluß dieses Abschnittes darf ein Hinweis auf Ev. Joh. 17, 21 nicht fehlen, wo nicht nur das Ziel aller Einigungsbewegung — „auf daß sie alle eins seien, gleich wie du, Vater, in mir, und ich in dir; daß auch sie in uns eins seien“ — sondern auch ihr einziges, alles in sich befassendes Motiv in unnachahmlicher Schlichtheit und Feierlichkeit herausgestellt wird: „Auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt“ (vgl. die Söderbloms Buch eröffnende Predigt, besonders S. 10 f.).

2. Wir fassen nunmehr die Hindernisse ins Auge, die der kirch-

lichen Einigung den Weg versperren, und erwähnen zunächst die nationalen Gegensätze, Feindschaften und Verstimmungen, die sich von den Völkern naturgemäß auf die Nationalkirchen übertragen. Das ist menschlich begreiflich, obwohl es einen empfindlichen Mangel an christlicher Gesinnung beweist. Die Beherzigung des Jesuswortes vom Splitter im fremden und Balken im eigenen Auge ist im Völkerleben, für welches es zweifellos auch gilt, noch schwerer als im Privatleben. Daß zumal die kirchlichen Vertreter eines vergewaltigten, mit der Schmach der Alleinschuld am Weltkriege belasteten Volkes im Verkehr mit den Vertretern der Siegerstaaten seelische Hemmungen zu überwinden haben, ist selbstverständlich. Daß sie in Stockholm den glühenden Wunsch hegten, es möchte zunächst einmal jene furchtbare Anklage widerrufen, sodann die in der Nachkriegszeit besonders französischerseits angewendeten Gewaltmethoden, endlich auch die Bedrückung der deutschen Minderheiten gerügt werden, ist nur natürlich [1]. Daß manche Deutsche mit einiger Verbitterung die

1) Doch konnte man sich von vornherein darüber klar sein, daß eine restlose Erfüllung des Wunsches unmöglich war, weil diese Probleme, in denen sich einstweilen leider nur eine deutsche communis opinio herausgebildet hat, international noch keineswegs spruchreif sind. Immerhin mag man fragen, ob nicht in Stockholm zu erreichen gewesen wäre, daß unter Zurückstellung der Schuldfrage selbst die gewaltsame Erzwingung des deutschen Schuldbekenntnisses, also ein unbezweifelbares Unrecht, einmütig verurteilt worden wäre. Ich weiß nicht, ob ein dahin zielender Versuch unternommen ist. Daß er von vornherein keine Aussicht gehabt hätte, glaube ich nicht. Wäre er erfolgreich gewesen, würde ein Bann beseitigt sein, der auch jetzt noch trotz der nachträglich abgegebenen Erklärung der deutschen Delegation fortwirkt und das Urteil über die Konferenz unheilvoll beeinflußt. Deutlich spürt man das Ressentiment in dem Bericht des Herausgebers der Allg. ev.-luth. Kirchenzeit. Noch hemmungsloser wirkt es sich aus in den Auslassungen des Landessuperintendenten Rische-Wismar, in denen es heißt (ebenda Nr 45): „Man sagt, man fand sich unter dem Kreuz. Aber „wird man es dem deutschen Volk verargen, wenn es bitter sagt: „Ja, wir sahen sie unter dem Kreuz zusammenstehen, die selbstgerechten Pharisäer mit dem Bewußtsein, das auserwählte Volk Gottes und die berufenen Herren der Welt zu sein, und sonst noch viel Volks, das zusah, und Kriegsknechte von der Legion, die da heißt die Welsche, und auch eine weinende Maria und ein Jünger, der sie vergeblich zu trösten suchte." Auf der anderen Seite scheint auch das Urteil Heilers („Christl. Welt") und Siegmund-Schultzes („Eiche") über das Verhalten der deutschen Delegation nicht frei von Ressentiment zu sein.

Konferenz verließen, weil in dieser ihnen so wichtigen Sache nichts geschah, darf niemanden wundern. Aber Verstimmungen vergehen. Wäre die Konferenz ein paar Monate später zusammengetreten — nach Locarno —, wäre die Atmosphäre wohl bereits ein wenig aufgehellt gewesen. Aber mag die Magnetnadel noch manchmal abgelenkt werden, wenn sie nur von der Anziehungskraft des Poles erfaßt ist. Christlicher Internationalismus, oder sagen wir lieber christliche Oekumenizität, die sich mit kräftigstem nationalen Empfinden so gut verträgt wie mit Familiensinn oder Freundschaft, kann und muß die Schlagbäume an den Grenzen aufheben. Daß ein getretenes und verkanntes, darum um so selbstbewußteres Volk immer wieder dazu neigt, sich trotzig auf sich selbst zurückzuziehen, ist nur menschlich, genau so wie die Tatsache, daß englisch-amerikanischer Missionsgeist und Weltverbrüderungsglaube mit nationalem Expansionsdrang und erfolgreichem Imperialismus zusammenhängen. Aber der Geist Jesu Christi soll sich stärker erweisen als dergleichen Menschlichkeiten.

An zweiter Stelle wären als Hemmnisse kirchlichen Einigungswillens die tiefgreifenden Unterschiede in Kultus und Verfassung zu nennen, die bewirken, daß man sich in den verschiedenen kirchlichen Lagern zunächst recht fremd gegenübersteht. Als Extreme heben sich voneinander ab auf der einen Seite die Formlosigkeit und das betonte, alle geistliche Ueber- und Unterordnung aufhebende Laienchristentum von Independenten und Quäkern, auf der andern das übertriebene Wertlegen auf Liturgie, Schmuck und episkopale Würde in der englischen Staatskirche. Aber auch über diese Schranken sich hinwegzusetzen, muß die Liebe Christi stark genug sein. Hier ist die Freiheit des Paulus, der Juden ein Jude, Griechen ein Grieche ward, vorbildlich und bleibt beherzigenswert der humorvolle Brief Luthers an den Berliner Propst Georg Buchholzer, den gewisse „hochkirchliche“ Neigungen seines Kurfürsten in Verlegenheit gebracht hatten [1]). „Und ist nicht noth zu wahrer Einigkeit der christ-

1) „Haben auch Ihre Kurfürstliche Gnaden nicht genug an einem Circuitu oder Procession, daß Ihr umher gehet, klingt und singt, so geht siebenmal mit herum, wie Josua mit den Kindern von Israel um Jericho gingen ... Und hat Euer Herr, der Markgraf, je Lust dazu, mögen Ihre

lichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden", sagt Aug. 7. Zu den von Menschen eingesetzten Zeremonien werden natürlich Taufe und Abendmahl nicht gerechnet. Doch wird man heute, wo es strittig ist, ob Christus die Taufe gestiftet hat, und welches der Sinn der ersten Abendmahlsfeier war, eine Verschiedenheit in Auffassung und Feier dieser Sakramente nicht leicht als zwingenden Trennungsgrund gelten lassen. Insbesondere kann die Frage der im N. T. nirgends geforderten und schwerlich vorausgesetzten Kindertaufe unmöglich einen trennenden Zaun aufrichten. Dies würde allerdings geschehen, sobald eine Kirchengemeinschaft Riten oder Verfassungsformen nicht als grundsätzlich frei ansehen, sich auch nicht damit begnügen würde, sie unter dem Gesichtspunkt des pulchrum et decorum oder der praktischen Zweckmäßigkeit zu empfehlen, sondern sie als de jure divino geboten ausgeben würde, wie es die römische Kirche mit beiden tut, während die anglikanische Kirche mindestens dahin neigt, die bischöfliche Verfassung und Sukzession zur conditio sine qua non kirchlicher Einigung zu erheben. Der Protest dagegen müßte unbeugsam sein, genau so wie der des Paulus gegen die zwangsweise Einführung der Beschneidung und Sabbathfeier bei den Galatern.

Die Abweichungen der kirchlichen Gruppen in Kultus- und Verfassungsfragen hängen zusammen mit der Variabilität der Religion, der Möglichkeit verschiedener religiöser Typenbildung. Da die neuere Religionspsychologie sich zwar mit diesem Thema angelegentlich beschäftigt, aber noch zu keinen klaren, zwingenden Ergebnissen gelangt ist [1]), wird es nötig sein, an diesem Punkte etwas tiefer zu graben.

Kurf. Gnaden vorherspringen und tanzen mit Harfen, Pauken, Cymbeln und Schellen, wie David vor der Lade des Herrn tat ... bin damit sehr wohl zufrieden" usw., Braunschw. Ausg. Bd. 8, S. 442 f.

1) Der ausführliche Entwurf einer religiösen Typologie in der Religionsphilosophie von H. Scholz scheint mir, obschon großzügig und geistreich, nicht eben glücklich zu sein. Er bezeichnet als die Ursache der Verschiedenheit religiöser Lebensformen die Unterschiede des Charakters, als des Prinzips der Bewertungen, und des Temperaments, als des Prinzips der Gefühlserregbarkeit und Erlebnisfähigkeit der religiösen Individuen und Gruppen und erhält so auf der einen Seite den Unterschied der Religion der freien Sub-

Die Gestaltenfülle der Religion ist zunächst bedingt durch den Einfluß verschiedener, nicht eigentlich religiöser Faktoren. Als solche kommen einmal psychologische Faktoren in Betracht, die ihrerseits wieder auf mancherlei Weise kultur- und zeitgeschichtlich bestimmt sein können. Je nachdem in religiösen Individuen, Gruppen oder Zeitaltern Intellekt, Gefühl oder Wille vorwaltet, entsteht religiöser Intellektualismus (sei es als Orthodoxismus oder als Rationalismus), Emotionalismus (Pietismus), Aktivismus. Temperamentsunterschiede begründen zum guten Teil die von James so anziehend geschilderten Typen der Religion der Leichtmütigen und der Schwermütigen. Doch spielen hier auch ethische Auffassungen hinein, die ihrerseits keineswegs psychologisch fundiert sind.

Auch die soziologischen religiösen Strukturunterschiede können der Rubrik des Psychologischen eingeordnet werden. Je nachdem das Individuum oder die Gemeinschaft als höchster Wert empfunden werden, erhalten wir Persönlichkeits- oder Gemeindereligion — in den verschiedensten Abstufungen, versteht sich. Eine zweite Quelle religiöser Differenzierung erschließt sich, wenn wir uns gegenwärtig halten, daß Religion stets im Rahmen einer Kultursynthese erscheint

---

jektivität und der normierten Religion, auf der anderen Seite eine Fülle von Unterscheidungen unter sehr mannigfaltigen Gesichtspunkten (Stimmungsgehalt, Bildhaftigkeit, Beziehung zu Welt, innerem Leben, Kultur und Gemeinschaft usw.). Aber das religiöse Werten vollzieht sich doch auf keine andere Weise als so, daß sich der Mensch irgendwie ergreifen und bestimmen läßt, setzt also Gefühlserregbarkeit und Erlebnisfähigkeit voraus. Werten und Erleben fallen für den religiösen Menschen zusammen. So kann man den Gegensatz zwischen der Religion freier Subjektivität und der normierten Religion so gut durch das „Temperament" bedingt sein lassen wie durch den „Charakter", und die unter dem Gesichtspunkt Bildhaftigkeit, Geselligkeit usw. sich ergebenden Differenzen so gut durch den „Charakter" wie das „Temperament". Mit andern Worten, es ist eben noch kein brauchbares Einteilungsprinzip gefunden. Doch der Hauptmangel des Entwurfs scheint mir zu sein, daß er im Bann des Psychologismus, folglich auch als Relativismus befangen bleibt, den Scholz doch überwinden möchte, daß er sich nicht scharf von einer Strukturpsychologie im Sinne E. Sprangers abhebt, daß man hier keine klare Antwort auf die Frage erhält, wieweit die natürlich nicht zu leugnende psychologische Bedingtheit der religiösen Erscheinungsformen reicht und wo sie zu Ende ist.

und mit den übrigen Kulturbereichen in Wechselwirkung steht [1]). Sobald die Einflüsse der Wissenschaft wirksam werden, scheidet die Religion mehr oder weniger ihre abergläubischen Bestandteile aus. Wissenschaft vermag Religion reinigen zu helfen. Die Kunst dagegen stimmt, färbt, veranschaulicht, verlebendigt die Religion auf mancherlei Weise. Aber die Ethik revolutioniert die Religion, bringt Risse und Brüche, ja tödlichen Gegensatz in sie hinein. Das kommt daher, weil allein mit der Moral sich die Religion innerlichst durchdringt und zu einer neuen Einheit verbindet. Das Christentum zumal ist nicht bloß mehr oder weniger von Irrwahn und falscher Spekulation gereinigte, so oder so gefärbte und geschmückte, sondern in ganz bestimmtem Sinne sittliche Religion [2]).

Wenden wir die gewonnenen Ergebnisse auf den vorliegenden Fall an. Es war die Rede von den Unterschieden in Kultus und Verfassung. Wir können nun feststellen: Wertlegen auf reiches und womöglich fest überliefertes Zeremoniell weist hin auf einen zeitgeschichtlich traditionalistisch bestimmten, nach der ästhetischen Seite neigenden religiösen Aktivismus, während der Aktivismus hierarchisch aufgebauter Kirchen nach der rechtlich staatlichen Seite neigt. Man versteht leicht, daß sich beides gern verbindet, und auch, daß eine die Gefühlsseite betonende oder ihre Betätigung vorwiegend in praktischer Lebensgestaltung oder karitativer Arbeit suchende religiöse Richtung, zumal wenn sie individualistisch eingestellt ist, sich davon zunächst, wenn nicht abgestoßen, so doch recht fremdartig berührt findet. Gleichwohl meine ich, brauchte hier das Gefühl einer trennenden Gegensätzlichkeit nicht aufzukommen. Liebe, die sich am Reichtum individueller Gestalten freut und durch verständnisvolle Anteilnahme an fremder Sonderart eigene Lücken und Mängel ausgleicht, könnte verbindende Brücken schlagen, wenn nicht die Differenzen dadurch

1) Das bleibt auch dann richtig, wenn man die Religion als Urkraft aller Kultur betrachtet. Mag sie es letzten Endes sein. Als geschichtliche Größe ist sie unzweifelhaft gleichwohl den andern Kulturgebieten nebengeordnet und bestenfalls prima inter pares.

2) Ueber die Einflüsse, die Metaphysik auf Religion ausüben kann, braucht aus dem Grunde hier nicht geredet zu werden, weil Metaphysik der Religion gegenüber, wie man mehr und mehr erkennt, keine Selbständigkeit besitzt, vielmehr selbst Religion ist, wenn auch Religion ohne Fleisch und Blut.

sittlichen Charakter gewinnen, daß man sich einredet, es sei Gottes verpflichtende Forderung, ihn auf die eine und keine andere Weise zu verehren und die religiöse Gemeinschaft in ganz bestimmten unabänderlichen Formen auszuprägen.

Endlich und vor allem werden die mancherlei Kirchengemeinschaften durch Lehrunterschiede auseinandergehalten. Nach den Bekenntnisschriften ist dies der einzige, aber zwingende Grund der Trennung. Denn da die Kirche die Versammlung aller Gläubigen ist, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta, ist es zu ihrer wahren Einigkeit genug, consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum, Aug. Art. 7. Satis est. Dies aber ist auch erforderlich. Gegen diese Behauptung hat man neuerdings oft Front gemacht, zumal mit dem abgegriffenen Satze, Religion sei nicht Lehre, sondern Leben. Die meisten, die so sprechen, wissen nicht, was sie sagen. Der Satz würde nur dann zutreffen, wenn Religion ausschließlich als Ausdruck seelischen Seins und Geschehens zu verstehen wäre, oder wie der moderne Fachausdruck lautet, wenn sie aus einem seelischen religiösen Apriori erwüchse. Dann würde Strukturpsychologie alle Religionsbildungen erklären und auch die Lehrausprägung in die religiöse Typologie hineinzuziehen sein. Die Lehrtypen wären strukturpsychologisch zu begründen. So hat Dilthey die Geschichte der Philosophie, den Gegensatz und Wechsel der philosophischen Systeme anzuschauen gelehrt. Freude an der bunten Wirklichkeit, Hinneigung zu irdischem Herrschen und Genießen disponiere zum Sensualismus und Materialismus, das geistige Kraftgefühl des heroischen Willensmenschen zum Idealismus der Freiheit, die Fähigkeit und Lust zu universaler Betrachtung zum objektiven Idealismus, und diese Weltanschauungstypen seien unzerstörbar, weil sie so tief im Leben wurzeln [1]). Auf die Religion hat schon Schleiermacher, der Romantiker, diese Betrachtungsweise angewandt. Nach seinen Reden sind die verschiedenen Weisen, das Universum anzuschauen, grundsätzlich, obschon nicht gleichwertig, so doch gleichberechtigt, weil alle in gleicher Weise subjektiv durch das Auge des Betrachters bedingt. Die Kurze Dar-

1) Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (Sammelband „Weltanschauung", 1911).

stellung des theologischen Studiums zieht daraus die Folgerung und läßt die christliche Apologetik und Polemik sich ausschließlich um klare und reine Herausarbeitung des eigenen Standpunktes, man könnte auch sagen, des eigenen Typus, bemühen. Söderblom stimmt in seinem erwähnten Buche lebhaft zu (S. 20 ff.). Kein Wunder, denn der Einigungsfreund hat nun leichtes Spiel. Zwar wäre es denkbar, daß der Vertreter des einen Typs sich von dem Liebhaber des andern mit schroffer Wendung abkehrte: Ihr habt einen andern Geist als wir! Aber das wäre denn doch allzu engherzig. Müßte nicht von Rechts wegen vielmehr das Bedürfnis rege werden, den fremden Geist kennenzulernen, sich liebevoll in seine Eigenart zu versenken, ihn zu würdigen und verstehen? Wäre nicht unter den verschiedenen religiösen Gruppen, genau so wie unter verschiedenen menschlichen Individuen, ein Freundschaftsbund zu gegenseitiger Ergänzung möglich und anzustreben, so daß die eine das, was ihr bei den ihr gesetzten Schranken versagt bleiben muß, in der andern anschauen und teilnehmend mitgenießen könnte? Freude an dem Reichtum und der Fülle religiösen Menschheitslebens wäre vor allen Dingen zu fordern, und die Religionshistoriker wären am Ende die besten Propheten. Ein Katholik dürfte dann nicht Protestant werden, sondern müßte danach trachten, die Intentionen des Katholizismus rein herauszuarbeiten. Und was für ihn recht ist, müßte für den Juden und Buddhisten billig sein. Als einzige Aufgabe der Mission bliebe dann übrig, daß der Christ dem Buddhisten hülfe, ein echter Jünger Buddhas zu werden [1]). Es gäbe dann eine Anzahl

1) Vgl Söderblom a. a. O. S. 23 f. :„Könnte nicht ein römisch-katholischer Christ mit einem evangelischen gemeinsam in den Kampf gegen den Aberglauben eintreten, den die römische Kirche duldet und begünstigt, oder zu dem Zweck, die unreine Atmosphäre durchzulüften, die oft um die Ohrenbeichte weht? Könnte sich nicht ein evangelischer Christ mit einem römisch-katholischen in der Verurteilung des Wettstreites zusammenfinden, der oft die Tätigkeit der evangelischen Gemeinden entstellt und beeinträchtigt, oder der unbeweglichen Schwerfälligkeit, die manchmal den protestantischen Gottesdienst kennzeichnet? Hier handelt es sich nicht um einen römisch-katholischen Angriff auf den evangelischen Glauben, auch nicht um einen calvinischen oder lutherischen Angriff gegen andere Formen des Christentums, sondern darum, innerhalb eines jeden Bekenntnisses seinem besseren

gleichberechtigter religiöser Grundtypen, die noch zu ermitteln wären — H. Scholz beispielsweise nimmt einen pantheistischen, einen mystischen und einen christlichen Grundtypus an —, deren jeder sich in mancherlei wiederum gleichberechtigten, wenn auch vielleicht nicht gleichwertigen (aber wer wollte darüber objektive Aussagen machen!) Gestalten individualisierte. Wenn nur die nötige Einfühlung vorhanden wäre, könnte man als religiöser Mensch mit all diesen Lebensformen der Religion sich in Liebe verbunden wissen, und das Problem der Einigung wäre auch ohne consensus de doctrina gelöst, wie Schleiermacher in seiner 4. Rede des näheren ausführt. Doch der für diese Einigung zu zahlende Preis würde zu teuer sein. Die objektive Wahrheit der Religion fiele hin. Man dürfte fortan nur noch nach ihrer Echtheit fragen, ob sie wirklich erlebte, gewachsene, und nicht etwa künstlich gemachte Religion ist, aber man würde dann nicht mehr religiös, sondern als Historiker und Psychologe über die Religion urteilen. Denn die Lebensfrage der Religion bleibt die Wahrheitsfrage [1]). Wie die Natur- und Geschichtstatsachen nicht von meiner Subjektivität abhängen, wie die Regeln der Logik und Mathematik (trotz Spengler) sternartig über dem Dunstkreis der verschiedenen Kultursphären stehen, so beansprucht Religion, es mit der objektiven Tatsächlichkeit des sich offenbarenden Heiligen zu tun zu haben. Selbst an bizarren Lebensäußerungen kann man seine Freude haben, aber Religion ist mehr als bloße Lebensäußerung. Sie greift nach der Wahrheit, und in Wahrheitsfragen kann man sich nicht an verschiedenen Auffassungen freuen. Es wird trotz Schleiermacher niemals dahin kommen, daß der Theist am Standpunkt des Pantheisten, der Erlösungsgläubige an der Zuversicht des Mannes, der sich selbst erlösen zu können meint, Freude findet. Hier wird eben gekämpft, und selbst ein Kompromiß ist unstatthaft, un-

---

Selbst zum Sieg über schlimme Neigungen zu verhelfen." Dergleichen Ausführungen stehen in unausgeglichenem Gegensatz zu später in demselben Buch uns begegnenden, in denen auf die Reinheit evangelischer Lehre Wert gelegt wird — der Glaube, heißt es S. 125, sei gleich dem Auge, das kein Staubkörnlein duldet — und wo andeutend, tastend von neuen überkonfessionellen, einigenden Glaubenswahrheiten die Rede ist.

1) Vgl. hierzu die größtenteils trefflichen Ausführungen in Kattenbuschs Aufsatz „Gott erleben und an Gott glauben", ZThK 1923.

möglich und unsittlich. Was würden wir zu zwei Rechenkünstlern sagen, von denen einer behauptet, 2 × 5 sei 10, der andere es sei 11, und die sich schließlich auf 10½ als nicht länger anzufechtendes Ergebnis einigen wollten?[1]) Das religiöse Leben ist schmiegsam und anpassungsfähig; neben einem Kult hat auch wohl noch ein anderer Platz, und vielleicht gleichen sich beide einander an, aber die Lehre ist grundsätzlich hart, starr und unnachgiebig, läßt sich nichts abhandeln. Nur dann, wenn bei einem Streit um die reine Lehre der eine Teil dem andern wissenschaftlich unhaltbare Vorstellungen nachweisen zu können meint, mag er die Toleranz der Ueberlegenheit walten lassen. Anders wenn religiöse, vielmehr religiös-sittliche Anschauungen — denn, wie bereits gesagt, gehen Sittlichkeit und Religion unlösbare Verbindungen ein — miteinander ringen. Ein Nachlassen, vollends Aufhören des Streites würde da das Erschlaffen, den Verfall des Glaubens bedeuten. Wir sehen, es ist nötig, die Vielgestaltigkeit der religiösen Erscheinungswelt außer unter psychologischem und kulturphilosophischem auch noch unter religiösem (religiös-sittlichem) Gesichtspunkt zu betrachten; dann ergibt sich, daß zur wahren Einigung in der Tat, wie die Väter formulierten, der consensus de doctrina nötig ist. Denn was ist die Lehrformel, das Dogma anders als der Versuch, eine religiös-sittliche Glaubenswahrheit in Worten auszudrücken?

Es ist nur noch hinzuzufügen, daß, wenn zwei Kirchengemeinschaften sich um Einigung bemühen, sie nicht notwendig in allen Einzellehren eins werden müssen. Es genügt, wenn in den Grundlehren, den articulis fundamentalibus, wie es früher hieß, Uebereinstimmung erzielt wird. Ist diese erreicht, kann man in Nebenpunkten den Standpunkt des andern ertragen — obschon nur unter Protest! — und ihn als Bruder anerkennen. Damit ist nun nicht etwa der Rechthaberei, die einst in den konfessionellen Kämpfen ihre Orgien feierte, und auch heute noch manche Auseinandersetzung fast hoffnungslos erschwert, das Wort geredet. Vielmehr muß die

1) Sogenannte Kompromisse in Lehrfragen haben immer den Sinn, daß eine absichtlich weit und mehrdeutig gewählte Formel es den verschiedenen Parteien ermöglichen soll, ihre eigene Auffassung unausgesprochen beizubehalten und — totzuschweigen.

Tatsache der konfessionellen Meinungsverschiedenheit dazu nötigen, die eigene Glaubensüberzeugung immer wieder nachzuprüfen. Es darf nicht Ruhe werden, bis entweder ich den in wichtigen Stücken von mir im Glauben abweichenden Bruder überzeugt habe, oder er mich! Es müßte undenkbar sein, daß sich etwa die lutherische Kirche im Besitz ihrer Sonderlehren behaglich und sicher fühlt, nur bestrebt, ihre Eigenart, ihren religiösen Typus [1]), wie man heute gedankenlos gern sagt, noch reiner als bisher auszuprägen; sie muß sich gedrungen fühlen, fort und fort in brüderliche Aussprache und geistiges Ringen mit den andern Kirchengemeinschaften einzutreten. Sie muß die Losungsworte „schiedlich-friedlich" und ,,quieta non movere" verabscheuen [2]). Und das gleiche gilt — nur noch dringlicher — von der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen theologischen Richtungen. Bei diesen Auseinandersetzungen könnte — man muß sich klar darüber sein — das Verlangen nach Einigung geradezu gefährlich, vielleicht noch gefährlicher werden wie Rechthaberei.

3. Zuletzt mag noch von der beginnenden Einigung der evangelischen Kirchen die Rede sein [3]). Die Einigungsbewegung vollzieht sich einmal innerhalb des Rahmens der nationalen Staaten. Da ist vor allem der 1908 begründete, 50 Millionen Glieder umfassende nordamerikanische Kirchenbund zu nennen, der, obschon föderalistisch organisiert und keine Fusion anstrebend, wie erwähnt, bereits eine erstaunliche Stoßkraft bewiesen hat, an zweiter Stelle der deutsche

---

1) Die typologische Betrachtungsweise ist immer relativistisch, erfaßt nur das an der Religion, was grundsätzlich wandelbar ist. Ein Lutheraner beispielsweise, der an die Wahrheit seines Bekenntnisses glaubt, sollte nicht von einem lutherischen Lehrtypus sprechen.

2) Auch M. Scheler fordert in seinem beachtenswerten Aufsatze „Der Friede unter den Konfessionen" (Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre III, S. 14) eine zwar geistigere — denn der religiöse Hader rühre größtenteils daher, daß sich irdische Interessen mit der Religion verbinden — aber zugleich schärfere Austragung der Glaubensgegensätze und glaubt damit dem konfessionellen Frieden zu dienen.

3) Vgl. hierzu die Broschüre H. Stephans „Der Protestantismus auf dem Wege zur Einheit", 1924, die auch neben den seither erschienenen ausführlicheren Schriften ihren Wert behält.

evangelische Kirchenbund. Und ähnliches hat sich in den übrigen Ländern vollzogen oder bahnt sich — wie in England — wenigstens an. Aber die Einigungsbewegung hat auch schon mächtig über die staatlichen Grenzen hinausgegriffen. Es bildeten sich eine Reihe internationaler, von Gliedern sämtlicher evangelischer Denominationen getragener christlicher Zweckverbände. So besonders auf dem Gebiete der Aeußeren Mission, wo im Jahre 1921 der durch den Krieg beseitigte internationale Missionsrat wieder aufgebaut wurde, während man es auf dem Gebiete der Inneren Mission einstweilen nur zu einem kontinentalen Verbande gebracht hat. Sodann die großen internationalen Organisationen des christlichen Studentenweltbundes, des Christlichen Vereins junger Männer und Jungfrauen, der Sonntagsschulverbände, Bibelgesellschaften usw. Unter diesen Zweckverbänden nehmen eine besondere Stellung ein, weil sie nicht von einzelnen privaten kirchlichen Kreisen, sondern den offiziellen Kirchen selber getragen werden, die allgemeine protestantische Hilfsaktion zur Unterstützung notleidender und bedrängter evangelischer Kirchengemeinschaften (seit 1922 Zentralstelle in der Schweiz unter Leitung D. Kellers), sowie der zwar aus Privatinitiative entstandene, aber je länger je mehr erfolgreich auch die Beteiligung der kirchlichen Körperschaften anstrebende Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen (begründet in Konstanz bei Kriegsausbruch 1914), der den Geist des Christentums für die Versöhnung der Völker mobil machen möchte und sich für Ethisierung der Politik, Schutz der Minoritäten, Völkerbund usw. einsetzt. Auch des internationalen Zusammenschlusses der verschiedenen konfessionellen Kirchen, der reformierten Presbyterianer, Methodisten, Kongregationalisten, Baptisten, Anglikaner und Lutheraner (lutherische Weltkonferenzen in Eisenach 1923 und Oslo 1925) muß hier gedacht werden. Das Nähere über diese bald früher, bald später ansetzenden, von Erfolg zu Erfolg schreitenden, kaum irgendwo durch partikularistische Gegenströmungen aufgehaltenen Strebungen lese man in dem Wallauschen Buche nach. Man wird den starken Eindruck empfangen, daß es sich hier nicht um menschliche Willkür und Mache handelt, sondern daß ein Wind von oben her eingefallen ist, der eine große Welle emporgetrieben hat, die nun machtvoll einherrollt.

Notwendig aber ist an dieser Stelle ein Eingehen auf die beiden Weltkonferenzen für „Glaube und Verfassung“ und „praktisches Christentum“. Ihre Bedeutung für die kirchliche Einigungsbewegung muß zum Schlusse ans Licht gestellt werden. Die erstere verdankt ihre Entstehung dem besonders in der anglikanischen Kirche stark ausgeprägten tatenfreudigen Einigungswillen. Nach der Genfer Vorkonferenz im Jahre 1920, auf der sich die deutschen Kirchen nur inoffiziell vertreten ließen, ist für 1927 eine Weltkonferenz in Lausanne ins Auge gefaßt, und die Vorbereitungsarbeiten dafür befinden sich in lebhaftem Gange. Man beabsichtigt hier keineswegs die Abschaffung geltender Bekenntnisse, sondern möchte vor allem versuchen, sich über den gemeinsamen Glauben, also die bereits vorhandene Einigkeit klar zu werden. Natürlich muß diese Besinnung auf den gemeinsamen Glaubensbestand sodann von selbst auf die Frage führen, ob und inwieweit die Glaubensaussagen vor dem Angesichte Gottes, der die Wahrheit ist und uns die Vernunft gegeben hat, dazu seinen Geist, der sie erleuchtet, aufrecht erhalten werden können. Und die Frage wird dann sein, ob bei solchen Ueberlegungen sich gemeinsame Glaubensgedanken von derartig siegender Klarheit und Kraft durchsetzen können, daß sich dann auch die rechten Worte finden und zuletzt ein allgemein überzeugendes Glaubensbekenntnis, das nicht etwa von einer Weltkonferenz autoritativ zu beschließen, sondern von den einzelnen Kirchenkörpern nach freiem Ermessen anzuerkennen wäre, ein neues und festes Band der Einigung bildet [1]). Daraus würde dann von selbst folgen, daß etwaige Einseitigkeiten oder Irrtümer der verschiedenen Kirchengemeinschaften von ihnen ausdrücklich oder stillschweigend nach und nach ab- oder zurückgestellt werden würden. Ausgeschlossen aber müßte sein, daß eine Teilkirche ihr Bekenntnis, sei es ein historisches, sei es ein zu diesem Zweck gefertigtes, den anderen aufzunötigen suchte, vielmehr soll man sich zusammenfinden zu gemeinsamem Suchen und Ringen um

1) Interessant ist, daß bereits Calvin ein Konzil gewünscht hat, das auf gemeinsamer Lehrgrundlage den Zusammenschluß des Protestantismus bewirken sollte. Seine Aufgabe wäre, eine „ernstliche und ehrliche, nach der Heiligen Schrift abgefaßte Einheitsformel aller Gelehrten, in der die entlegensten Kirchen sich zusammenfinden sollen“, zu finden, Wallau S. 211.

die Wahrheit. Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß eine Beteiligung der römischen Kirche so lange innerlich unmöglich und zwecklos sein muß, so lange sie grundsätzlich traditionalistisch eingestellt und auf ihre Dogmen und Institutionen festgelegt ist. Heute könnte Rom bestenfalls mit juristischem und diplomatischem Scharfsinn an neuen Formeln feilen, die jedoch zu der bereits fixierten Lehrnorm passen müßten; und selbst wenn sich eine Formel finden ließe, in die auch die evangelischen Kirchen ihre Glaubensmeinung hineindeuten könnten — im Reformationsjahrhundert stand man bekanntlich mehrfach dicht davor —, würde eine solche Einigung wertlos sein. Auf der Konferenz wird es gelten, nicht nach Formeln zu fahnden, die verschiedene Meinungen decken, sondern um Einigung im Glauben selber zu ringen und zu beten, und nicht eher als bis diese gefunden ist — sei es auch nur in Grundzügen — darf von einer Einigung der Kirchen die Rede sein. Man wird folgenden Kanon aufstellen dürfen: Solange es schwierig scheint, ein gemeinsames Glaubensbekenntnis zu formulieren, solange dazu noch theologischer Scharfsinn und womöglich dialektische Wortkunst aufgeboten werden müssen, ist die wahre Einigung noch in weitem Felde. Wenn sie erreicht ist, wird man um die Worte nicht verlegen sein. Leider ist römischer Geist auch außerhalb der Grenzen der Papstkirche mächtig, und ich fürchte sogar in allen evangelischen Kirchen, von deren keiner man wird urteilen dürfen, daß sie bereits evangelisch sei. Wenn sie es nur alle mit rechtem Ernst sein wollten! [1]) So wird die Konferenz die größten Schwierigkeiten zu überwinden haben. Die Anglikaner scheinen einstweilen das altkirchliche Dogma (Apostolikum und Nizänum [2]) und womöglich die Episkopalverfassung zur Grundlage machen zu wollen [3]), während es doch darauf ankommen müßte, den Bann des Traditionalismus zu durchbrechen und die spezifisch evangelischen Glaubensgedanken herauszuarbeiten. Noch weit schwerer wird es der griechisch-katholischen Kirche werden, die man so gern in das

1) In dieser Hinsicht war besonders W. Herrmann ein gewissenschärfender Mahner.

2) Vgl. hierzu die vortrefflichen Artikel von Harnack und Loofs über den sog. „Consensus quinquesaecularis“ und die Geltung der drei ökumenischen Bekenntnisse in der „Eiche“ 1925, Nr. 3.

3) Vgl. das sogenannte Lambeth-Viereck, Wallau S. 80.

Einigungswerk einbeziehen möchte, den steif gewordenen Rücken zu beugen, die harten Schalen, unter denen wie durch ein Wunder Gottes so viel tiefes, kindliches, recht urchristliches Leben bis auf die Gegenwart aufbewahrt worden ist, abzuwerfen. Bedenkt man endlich, daß bei den Konferenzverhandlungen sich selbstverständlich nicht nur die alten konfessionellen, sondern auch und zwar je länger je mehr die neueren, tiefergreifenden Richtungsgegensätze zu Worte melden werden und berücksichtigt, durchgekämpft und überwunden werden müssen, so mögen die Aussichten, daß je eine grundsätzliche Einigung erreicht werden könnte, fast hoffnungslos gering erscheinen. Doch die Besinnung darauf, daß die Einheit in Christo bereits vorhanden ist (Stephan, a. a. O. S. 5), daß es ein christliches und erst recht ein protestantisches Gemeinbewußtsein gibt, daß folglich, wie M. Scheler sagt, „viele Kirchen (und Richtungen!) nur mit schlechtem Gewissen viele sein können" (a. a. O. S. 33), weil lediglich Irrtum und Sünde die Einigung hindern, daß diese Einigung angesichts der weltweit gewordenen Aufgaben, von denen die Rede war, dringend nötig ist, muß uns zwingen, das Ziel ins Auge zu fassen und mit allem Ernst anzustreben. Dringend erforderlich aber ist die Beteiligung der deutschen Kirchen und Theologen an den Arbeiten der Weltkonferenz für Glaube und Verfassung. Mag die deutsche Theologie rechthaberischer und zerfahrener sein als die anderer Länder, mögen die deutschen Kirchen und speziell das deutsche Luthertum, woran kaum zu zweifeln, noch einmal das letzte Bollwerk des Widerstandes gegen die kirchliche Einigung bilden, so wird ihre Anteilnahme an den Verhandlungen alsbald die Diskussion von den Neben- auf die Hauptpunkte lenken. Deutsch-evangelisches Christentum wird niemals zulassen, daß man um Verfassung und Riten, also bloße Zweckmäßigkeitsfragen, als um Prinzipienfragen streitet, wird wohl am ehesten und rückhaltlosesten sich der Einsicht öffnen, daß Unterwerfung unter eine äußere und formale Autorität, sei es der Schrift oder eines Bekenntnisses, mit evangelischer Freiheit unvereinbar ist, eine Einsicht, die für das Gelingen der Einigungsbewegung unumgängliche Voraussetzung ist [1]).

---

1) In dem Vortrag K. Barths „Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses", Zw. d. Zeiten 1925, Nr. 4,

Günstiger beurteilt man in Deutschland die Aussichten der Weltkonferenz für praktisches Christentum, deren erstmaliges Zusammentreten in Stockholm wohl in keinem Lande mehr als bei uns als kirchlich epochemachendes Ereignis erlebt wurde. Diese Konferenz setzt die Einheit im Glaubensgrunde als gegeben voraus und sucht nach einheitlichen Richtlinien für die sittliche Betätigung der christlichen Kirchen, und zwar vor allem auf sozialethischem Gebiete. Da es hier Neuland zu beackern gilt, da die verschiedenen kirchlichen Gruppen sich hier noch nicht in tiefen Geleisen festgefahren haben, sind die Schwierigkeiten, die eine Verständigung hindern, natürlich weniger groß, mindestens weniger augenfällig. Man könnte sogar meinen, daß eine Beteiligung der römisch-katholischen Kirche bei den Beratungen wünschenswert und erfolgversprechend gewesen sei, weil auch Rom mit diesen Problemen noch ringt und kein abschließendes Wort dazu gesprochen hat, und die Schroffheit der Ablehnung, wie sie in einem Aufsatz von E. Hirsch (Zeitschr. f. syst. Th. 1925, 2) zum Ausdruck kommt, möchte ich nicht gutheißen. Freilich wäre die Lage etwaiger römisch-katholischer Delegierter eine delikate, da sie nur mit halbem Herzen bei der Sache sein könnten, immer auf Instruktion von Rom warten müßten und stets nur mit

---

überrascht die Bezweiflung des Bedürfnisses eines ökumenischen Bekenntnisses. Mag es fraglich sein, ob ein allgemeines reformiertes Bekenntnis wünschenswert ist, ein allgemeines evangelisches Bekenntnis ist jedenfalls dringend nötig. Doppelt nötig, weil auf dogmatischem Gebiete die Richtungen sich befehden und die ethische Direktionslosigkeit, die B. beklagt, tatsächlich besteht. Sie ist aber möglich, weil bei alledem ein nicht zu leugnendes evangelisches Einheitsbewußtsein und ein sich von Jahr zu Jahr verstärkender Einigungswille vorhanden ist. Freilich wäre die Einigung unmöglich, wenn sich eine Partei auf eine konfessionelle Sonderlehre, etwa das altreformierte Schriftprinzip, in seiner starren, äußerlichen Fassung festlegte. Sollte jemand fragen, was denn ein neues Bekenntnis, also eine neue Formel, ein Buchstabe helfen könne, so sei er hingewiesen auf eine Bemerkung eines Mannes, der kein Buchstabenknecht war, nämlich Schleiermachers in der 3. Auflage seiner Reden (3. Rede, Anm. 3): „Es ist unverkennbar, daß im größten Sinne die Zeiten sich scheiden durch den Buchstaben, und daß es das Meisterstück der höchsten menschlichen Weisheit ist, richtig zu schätzen, wann die menschlichen Dinge eines neuen Buchstaben bedürfen."

Vorbehalt einem Beschluß zustimmen dürften. So war die voraus=zusehende Ablehnung der Einladung durch Rom im Interesse der Konferenz sicher zu begrüßen. Sodann muß man sich klar darüber sein, daß die sozialethischen Spezialfragen, die in Stockholm haupt=sächlich zur Debatte standen, aufs engste mit Glaubensfragen zu=sammenhängen — vor allem mit der Frage nach dem Sinn des christlichen Reichsgottesgedankens —, ferner daß eine bloß auf praktischem Gebiet vollzogene Einigung stets von den beteiligten Kirchen als Halbheit empfunden werden und das Bedürfnis wecken muß, die Einheit des Glaubens nicht bloß als vorhanden vorauszusetzen oder in „gemeinsamen Gottesdiensten zu erleben“, sondern auch in eindeutigen dogmatischen Sätzen zum Ausdruck zu bringen. Die Konferenz für praktisches Christentum fordert demnach die andere, ungleich wichtigere für Glauben und Verfassung, die den Grund sichert, auf dem sie selbst steht, kann aber andererseits viel dazu helfen, ihre Schwesterkonferenz zu fördern, indem sie ein=mal gewisse in ihren Bereich fallende Glaubensfragen klärt, sodann indem sie den Kirchen, die sie zu gemeinsamem Handeln aufruft, den gemeinsamen Glaubensgrund als tragkräftig fühlbar zum Bewußt=sein bringt.

Die verschiedensten Federn haben fesselnde Stimmungsbilder von der großen Stockholmer Tagung entworfen, haben uns die Delegationen der einzelnen Länder in mehr oder weniger freund=licher Beleuchtung gezeigt. Es ist darin fast mehr als nötig geschehen. Doch immer noch verdient als bedeutsam hervorgehoben zu werden, wie sehr die Versammlung unter dem Eindruck ungeheurer Weltnot und Gefahr gestanden, und daß ersichtlich auf ihr das Bewußtsein sowohl der Verantwortung als auch der Verschuldung gelastet hat. Vor allen Dingen aber ist es erforderlich, daß das Problem von Stockholm klar herausgearbeitet und durch Diskussionen innerhalb der Teilkirchen und herüber und hinüber von Land zu Land seiner Lösung nähergeführt werde. Ich möchte dies Problem folgender=maßen formulieren: Kann das Christentum das öffentliche Leben, das im Zeitalter des Kapitalismus, vollends des Weltkrieges und der Revolutionen, den Mächten der Hölle ausgeliefert war, um=wandeln und erneuern, oder wenigstens etwas Wesentliches dazu

beitragen, und wird, soweit dies geschieht, das Reich Gottes auf Erden gebaut? Im Zentrum des Interesses standen die Weltfriedens- und die soziale Frage. Die verschiedenen Standpunkte, die auf der Konferenz zur Geltung kamen, sind in den mancherlei Berichten bereits hinreichend deutlich skizziert worden. Uneingeschränkt antworteten großenteils mit begeistertem Ja die Vertreter der amerikanischen Kirchen: Die Liebe ist das welterobernde und befriedende Prinzip. Christus will und wird herrschen im Völker- und Wirtschaftsleben. Und wenn seine Jünger sich um ihn geschart und eine gemeinsame Schlachtfront gebildet haben, und wenn dann der Hurrahruf ertönt und der Generalsturm beginnt, wird Gott vollen und endgültigen Sieg verleihen! Gedämpfter klang das Ja der meisten anderen nichtdeutschen Delegierten, so besonders der Engländer. Da kam ergreifend zum Ausdruck, daß die Kirche Christi, wenn sie ihr großes Werk in Angriff nimmt, bereit und gewärtig sein muß, mit ihrem Meister zu leiden. Aber so hart sie auch zu ringen haben, so sehr der Kampf sich in die Länge ziehen mag, am Ende wird Gottes Gnade ihre Treue und Hingabe lohnen!

Wir halten uns nicht bei den verschiedenen Schattierungen, in denen diese Gedanken hervortreten, auf, sondern wenden uns dem von den deutschen Abgeordneten vertretenen Standpunkte zu, um zu ihm in einigen grundsätzlichen Bemerkungen womöglich klärend Stellung zu nehmen. Für die Deutschen war es im allgemeinen charakteristisch, daß sie die aufgeworfene Frage überhaupt nicht mit einem Ja glaubten beantworten zu dürfen. Sie bestritten nicht die Sauerteigwirkung des Christentums, wagten aber nicht, diesen Einfluß als so stark und durchschlagend anzusetzen, daß sie an eine innere Umwandlung des Weltlebens in Wirtschaft und Politik hätten glauben können.

Insbesondere waren es drei Gedanken, die, obschon sie in scharfer Formulierung nur vereinzelt hervortraten, die deutschen Kirchenmänner und Theologen beherrschten, bzw. ihnen zu schaffen machten. 1. Wirtschaft und Politik haben ihre Eigengesetzlichkeit, die respektiert werden muß — kann und darf das Christentum da normierend eingreifen wollen? (besonders Klingemann, vorsichtiger

auch Ihmels). 2. Auf keinen Fall kann es Aufgabe der Kirche sein, direkt in die weltlichen Tätigkeitsbereiche dreinzureden, sondern sie kann im besten Fall nur indirekten Einfluß gewinnen, indem sie durch die Predigt des Evangeliums Einzelne zum Glauben bringt (so im wesentlichen Ihmels) [1]). 3. Auch wenn man das Christentum als lebendige und tätige, bis in die Ordnungen des Weltlebens hinein wirksame Kraft gelten lassen mag, muß man doch urteilen, daß solche innerweltliche sozialethische Betätigung und Auswirkung nur in sehr bedingter Weise als Beitrag zum Bau des Reiches Gottes gewertet werden kann. Denn das Reich Gottes wird nicht Stein auf Stein in den Formen menschlichen Gemeinschaftslebens in diesem Aeon aufgebaut, es ist wesenhaft überweltlich, lebt zwar bereits in einzelnen gläubigen Seelen, bricht aber sichtbar und vollendet aus jenseitiger Sphäre erst herein, wann Gott es will.

Diese energisch zur Geltung gebrachte Auffassung der Deutschen hat die Botschaft der Konferenz durchgreifend beeinflußt und die von den meisten außerdeutschen Vertretern gewünschte und erwartete Fanfare in eine Chamade verwandelt. Sie ist fromm und herzlich im Ton, obschon ein wenig weitschweifig. Grundsätzlich anerkennt sie die Pflicht der Christenheit, das Evangelium auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, im industriellen, sozialen, politischen und internationalen Leben, zur entscheidenden Macht zu machen — ein Satz, der sicher von keinem Deutschen geprägt ist, dem die meisten Deutschen nur mit dem Hintergedanken zugestimmt haben können: Man muß es erstreben, wird es aber nicht erreichen!

---

1) So lehrte seinerzeit lutherischer als Luther Abt Uhlhorn im Gegensatz zu dem christlich-sozialen Neuerer Stöcker. Dieser Gedanke verbindet sich naturgemäß mit Resignation und Pessimismus, wie er als trüber Hauch über den Stockholmer Reden von Ihmels liegt. Kräftigeren Ausdruck verschafft er sich beispielsweise in Laibles Bericht über die Stockholmer Tagung: „Als ob irgendwo die Kirche, selbst da, wo sie geschlossen vorgehen kann, Einfluß und Macht hätte, Ordnungen zu ändern, Gesetze zu geben, die soziale Lage zu reformieren. Auch beim besten Willen steht die Kirche dem Staat machtlos gegenüber, nicht nur in Deutschland." Man denkt, wenn man dies liest, kopfschüttelnd an die katholische Kirche in Deutschland, den amerikanischen Kirchenbund, aber auch an den Einfluß, den die evangelischen deutschen Kirchen z. B. in der Schulfrage ausüben und zu erweitern streben.

Viel vorsichtiger wird die Formulierung, wenn weiter dargelegt wird, wie nun der Geist Jesu auf den einzelnen genannten Gebieten sich zur Geltung bringen soll. Hier bietet die soziale Botschaft des Betheler Kirchentages sogar noch mehr. Im wirtschaftlichen Leben wird hervorgehoben, daß die menschliche Seele höchster Wert ist und freie und vollkommene Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit ermöglicht werden soll, daß nicht der bloße Wunsch nach persönlichem Gewinn Grundlage der Unternehmung und nur selbstsüchtige Konkurrenz ihre Triebkraft sein darf, vielmehr an deren Stelle (zu ergänzen: möglichst!) Dienst an der Gemeinschaft und Zusammenarbeit zu treten haben. Was Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit, Unsittlichkeit, Alkoholmißbrauch und Verbrechen anlangt, wird lediglich soziale Kontrolle über die individuellen Handlungen gefordert, soweit es für das allgemeine Wohl nötig ist. Zur Frage der internationalen Beziehungen aber wird bemerkt, daß das Christentum sowohl völkische Selbstvergötterung als auch matten Kosmopolitismus ablehne, daß es Pflicht der universalen Kirchen sei, Bruderliebe zu predigen und betätigen, daß Fragen wie Schiedsgericht und Völkerbund (der Ausdruck ist vermieden!) geprüft seien. Und dann heißt es: „Wir bitten die Kirchen, ein Gefühl zu haben für die Schrecken des Krieges, wie auch für seine Unzulänglichkeit für die wirkliche Lösung internationaler Streitfragen und dafür zu beten und zu arbeiten, daß unter dem Zepter des Friedensfürsten Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen."

Daß in Behandlung der Weltfriedensfrage diese ängstliche Zurückhaltung geübt wurde, trotz des Drängens vieler Delegierten, nicht nur aus den ehemaligen „saturierten" Ententestaaten, kommt unzweifelhaft vorwiegend auf deutsches Konto, das in diesem Falle ein Schuldkonto ist. Hier war auf deutscher Seite nicht, wie man sich einreden mochte, das tiefere Eindringen in die Probleme, sondern die Frage einfach nicht genügend durchdacht. Man schloß — dies dürfte die grundlegende Erwägung gewesen sein —: Weil die Welt niemals christianisiert werden wird, weil, wie Generalsuperintendent Klingemann sagte, die Christen im Leben der Völker immer eine Minderheit bilden werden, ein Salz freilich und ein Sauerteig, aber

doch nicht mehr, darum kann der Krieg nie abgeschafft werden[1]). Aber dabei wird übersehen, daß die Ausschaltung des Krieges als der ultima ratio im wohlverstandenen Interesse der Menschheit liegt. Wenn auch der Krieg einem einzelnen Volke Vorteil versprechen kann, wird doch die Gesamtheit der Völker unstreitig durch ihn geschädigt. So ist es grundsätzlich sehr wohl möglich, daß wenn die Gesamtheit der Völker sich zusammenschließt und das geschaffene Organ (Völkerbund) die genügende Autorität und Macht gewinnt, das Kriegsgelüsten einzelner erfolgreich niedergehalten wird. Natürlich dürfte der wahre „Völkerbund" nicht bloß als eine Art Weltpolizei fungieren, nur darauf bedacht, Uebergriffe abzuwehren, sondern er müßte auch das geheimnisvolle Werden und Welken im Völkerleben beachten und einem wachsenden und schaffensfreudigen Volke Ausdehnungs- und Betätigungsmöglichkeiten erschließen. Weil es im Eigeninteresse der Menschheit liegt[2]), ich betone es noch einmal, ist es durchaus möglich, daß solch ein Organ einmal geschaffen und damit der Krieg tatsächlich ausgeschaltet wird. Utopisten würden wir

---

1) Die weitere Argumentation dieses wirkungsvollen Redners ist bedauerlich. Er meint, daß die großen Fragen von Krieg und Frieden sich schließlich nach eigenen irdischen Gesetzen gestalten, die wir nicht ändern können — wenn das wahr wäre, müßte auch zwischen Völkern, deren Mehrheit aus wahren Christen besteht, Krieg ausbrechen können —, und fügt den dazu eigentümlich kontrastierenden Gedanken hinzu, niemand wisse, ob Gott nicht neue Gerichte über die Völkerwelt in seiner Hand bereit halte, und es müßte uns als Vermessenheit erscheinen, in seinen Willen einzugreifen. Aehnlich Präses Wolff: Um bösen Rat und Willen zu brechen, brauche Gott auch einmal Gewalt, Gewalt, die Menschen ausüben (in dem Zusammenhang ist an Kriege gedacht). „Wer darf ihm in den Arm fallen, wenn er das will? Wer kann es?" Wie kann man so etwas sagen? Dann dürfte man ja auch dem Umsichgreifen einer Pest, dem Wüten eines Verbrechers keinen Widerstand entgegensetzen.

2) Es könnte sein, daß jemand hier einwendete, daß bei Abschaffung des Krieges die Völker verweichlicht werden und degenerieren müßten. Diese Ansicht stammt aus dem Darwinismus. Aber nachdem die Naturwissenschaft den Glauben an den höherzüchtenden, artveredelnden Einfluß des Kampfes ums Dasein hat fallen lassen, sollten auch Soziologen und Ethiker sich von ihm frei machen. Sind etwa die unkriegerischen Amerikaner oder die skandinavischen Völker, die seit zwei Jahrhunderten keinen Krieg gesehen haben, degeneriert?

nur sein, wenn wir dächten, christliche Liebe könnte es schaffen. Das ist freilich nicht der Fall, denn „die Welt liegt im Argen“. Immerhin kann und muß christliche Liebe dazu mitwirken. Daß der Krieg, objektiv betrachtet — die Frage nach dem Recht des Verteidigungskrieges, der Beteiligung der Christen am Kriegsdienst bleibt hier unberührt — christlichem Empfinden ins Gesicht schlägt, ebenso wie ein blutiger Raufhandel unter Privatleuten, leidet keinen Zweifel. Krieg bedeutet unter allen Umständen einen groben, äußeren Verstoß gegen die Moral des Evangeliums, und selbstverständlich muß es im Sinn des Evangeliums sein, daß alles Erdenkliche versucht wird, ihn unmöglich zu machen. Daß durch seine Beseitigung das Menschenherz nicht gebessert, Selbstsucht nicht ausgerottet wird, ist klar. Interessenkonflikte werden nach wie vor im Einzel- und Völkerleben ausgetragen, und ich wage nicht zu hoffen, daß das Auge des Höchsten, das auf den Wirrwarr herabblickt, sich schon darum sehr aufhellen wird, wenn kein Blut dabei fließt. Vielleicht bedeutet das Aufhören des Krieges für das Reich Gottes nicht so viel wie die Bekehrung eines Schächers [1]). Aber ist es sicher, daß die Abschaffung der Blutrache, der Vielweiberei, der Folter, der Sklaverei und anderer Greuel einen wirklichen innerlichen Fortschritt darstellt? Sind die Menschen deswegen weniger hart, grausam, unkeusch? Wer wagt da mit Sicherheit etwas zu behaupten? Gleichwohl kam

1) Bei den Auseinandersetzungen um das Reich Gottes hüte man sich vor einem Streit um Worte. Wenn man, wie sich das m. E. gehört, grundsätzlich Eschatologe und Evolutionist zugleich ist, wenn man darum betet und danach strebt, daß Gottes Wille wie im Himmel also auch auf Erden geschehe, so ist es nur eine Frage der Terminologie, ob man das Reich Gottes lediglich in der Sphäre des Ewigen und schlechthin Transzendenten sucht, oder ob man es auch in irdisch-menschlichem Glauben und Lieben und vielleicht auch in kirchlichen und staatlichen Institutionen finden will. Es wird am zweckmäßigsten sein, wenn man sich unter Beiseitestellung des anscheinend unlösbaren Problems, wie Jesus sich das Reich Gottes gedacht habe, an den in den Evangelien vorliegenden Sprachgebrauch hält und von den irdischen Anfängen des Reiches Gottes, Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist — auch den notwendigen Niederschlag sittlichen Strebens in sozialen und politischen Errungenschaften mit dem Reiche Gottes in Verbindung zu bringen, würde vom biblischen Sprachgebrauch abweichen — die himmlische Vollendung unterscheidet.

die Stunde, wo menschliches und christliches Gefühl sich gegen diese Dinge empörte und sie einfach nicht mehr ertrug. So wurde im vorigen Jahrhundert der Sklavenhandel als eine Schmach der Menschheit ausgefegt. Jetzt ist neben dem Rauschgiftproblem (Alkohol, Opium) das Kriegsproblem akut. Aber es scheint, daß die deutsche Christenheit die Zeichen der Zeit nicht zu deuten weiß.

Unvergleichlich schwerer als die Lösung des Kriegsproblems und nicht in einem Atem mit ihm zu nennen ist die Lösung der sozialen Frage, und zwar aus dem Grunde, weil hier Eigeninteresse und Liebesrücksicht nicht Hand in Hand gehen, sondern in dauernder Spannung stehen. Der Krieg würde etwa dem Streik entsprechen, den man durch Tarif- und obligatorische Schiedsgerichtsverträge beseitigt denken könnte, ohne daß damit die soziale Frage ihrer Lösung wesentlich näher geführt wäre. Letztere wäre grundsätzlich nur dann lösbar, wenn jemals der Eigennutz durch Verantwortungsbewußtsein ersetzt werden könnte, so daß dieses ein gleich starker und allgemeiner Impuls zur wirtschaftlichen Betätigung würde. Rathenau hat das seinerzeit zu hoffen gewagt, aber ich fürchte, wir werden ihn in diesem Punkte als liebenswürdigen Romantiker beurteilen und folglich die soziale Frage als unlösbar bezeichnen müssen. Hier kann Christentum gewiß als Sauerteig wirken, grobe Verstöße (wie Kinderarbeit) beseitigen, gewisse Mindestforderungen sozialer Art (etwa den Achtstundentag) durchsetzen helfen, auf die Gefahr hin, daß schon dadurch die Produktivität der Arbeit vermindert wird; es kann Wohltätigkeitsveranstaltungen von mancherlei Art ins Leben rufen, es kann einzelne Unternehmer inspirieren, daß sie ihre Lebensarbeit für das Wohl der Allgemeinheit leisten und auf eigenen Gewinn zugunsten ihrer Angestellten verzichten, aber es wird niemals die Seele des Wirtschaftslebens umschaffen. Solange die Welt besteht, werden im Völker-, Wirtschafts- und Einzelleben Egoismus und Liebe miteinander ringen. Und das ist gut so, denn an dem Tage, an dem Liebe den Sieg erränge, müßte sie selbst sterben.

Es war die Tragik Stockholms, daß man ein klares soziales Programm erwartete, obschon die Grundfragen noch ungeklärt waren. Auf der einen Seite neigt man dazu, durch einen Aktivismus, bei dem christliche Liebe und Großmannssucht sich eigentümlich mischen,

durch Abschaffung des Krieges und Alkohols, durch Kooperation auf industriellem Gebiete u. ä. das Reich Gottes aufrichten zu wollen, auf der andern Seite, in klarer Erkenntnis, daß dies nicht möglich ist, die Hände in den Schoß zu legen oder sich auf bloße Wortverkündigung innerhalb der Gemeinde zu beschränken. Es tut dringend not, daß man hüben und drüben voneinander lernt, daß, wie Wallau wünscht, kalvinistischer und lutherischer Geist sich durchdringen [1]).

Auf das Stockholmer Konzil zurückblickend, wird man urteilen müssen, daß die Botschaft in sachlicher Hinsicht weder genügt noch befriedigt. Aber sie bedeutet viel als erstes gemeinsames Bekenntnis und folglich auch als erstes, lockeres Band der Einigung der evangelischen Christenheit [2]). Und weit wichtiger und Größeres verheißend ist die Tatsache, daß jetzt eine lebendige Berührung und ein lebhafter Gedankenaustausch unter den Kirchen der Reformation hergestellt ist. Schon spürt man, wie die Welle von Stockholm die deutschen Kirchen — zunächst die Zentralstellen, auf die wir undemokratischen deutschen Christen ja nach wie vor mit erstaunlicher Pietät zu schauen gewohnt sind — in Bewegung setzt und dazu beiträgt, ihr soziales Gewissen zu wecken. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß die Aussprachen fortgesetzt und wertvollere Verständigungen erzielt werden. Wenn das Bewußtsein der Gemeinsamkeit sich vertieft, wird es sich auch organisatorischen Ausdruck verschaffen, und der Fortsetzungsausschuß der Stockholmer Konferenz und die Kommission zum Studium der wirtschaftlichen und sozialen Fragen dürfen als ein bescheidener Ansatz dazu begrüßt werden. Alles aber hängt davon ab, ob auch die Arbeiten der Konferenz für Glaube und Verfassung

1) A. a. O. 294 ff. Der Gegensatz zwischen lutherischem und reformiertem Christentum ist vorwiegend psychologischer und typologischer Art. Zwischen dem kontemplativ-evangelischen und dem dynamisch-evangelischen religiösen Typus (Wallau, S. 194) ist eine friedliche Durchdringung ohne weiteres möglich.

2) Welche Bedeutung der Teilnahme der orientalischen Kirchen beizumessen ist, darüber wage ich kein Urteil abzugeben. Ernsthafte Hoffnungen würden, scheint mir, erst dann erwachen können, wenn man etwas davon zu spüren bekäme, daß das Glaubensleben dieser Kirchen in Fluß geriete und der Bann alter Formeln sich löste. Diesen empfindlichen Punkt wird die Konferenz für Glauben (und Verfassung) anrühren müssen.

einen befriedigenden Fortschritt nehmen. Auf ihre bevorstehende Tagung in Lausanne wird man mit stärkster Spannung blicken. Möchten dort die schärfsten Denker und die wärmsten Herzen evangelischer Christenheit sich zusammenfinden! Nur wenn auch hier die Schranken fallen und der Stolz auf angestammte Lehrtypen zurücktritt vor der Anerkennung, daß es nur eine christliche Wahrheit geben kann (Eph. 4, 4 ff.), wird es kein Utopismus mehr genannt werden können, wenn man als Ziel der Entwicklung zwar keine evangelische Einheitskirche, aber einen evangelischen Weltkirchenbund auf föderativer Grundlage ins Auge faßt, womit dann „evangelische Katholizität" verwirklicht wäre.

Kritische Berichte.

Zum Problem „Glaube und Geschichte".
(Traub—Troeltsch—Wobbermin—Windisch—Roessingh).

Von

Stadtpfarrer Lic. R. Paulus in Besigheim (Württ.).

Friedrich Traub hat in seiner jüngst erschienenen, mit bekannter Meisterschaft geschriebenen Schrift „Glaube und Geschichte" [1]) einen Teil dieses Hauptproblems der Theologie der letzten Jahrzehnte behandelt (mit den unerläßlichen Ausblicken auf das Ganze), nämlich die Frage nach dem „Verhältnis von christlichem Glauben und historischer Leben-Jesu-Forschung" (so der Untertitel seiner Untersuchung). Er nimmt damit die Fragestellungen wieder auf, denen in einer bekannten Reihe von Arbeiten der neunziger Jahre vor allem in dieser Zeitschrift [2]) nachgegangen worden ist, und führt sie auf den Stand der Gegenwart fort.

Ich gehe zuerst auf einige der von Traub im ersten Teil, S. 1—39 seiner Schrift beurteilten theologischen Schriftsteller, vor allem auf Troeltsch und Wobbermin ein, und setze dabei meine frühere Auseinandersetzung mit diesen Männern fort unter Berücksichtigung einiger von Traub nicht mehr benützten Veröffentlichungen. Dann sei noch zu Traubs eigener systematischer Ausführung (S. 39—61 seiner Schrift) kurz Stellung genommen.

---

1) Friedrich Traub, Glaube und Geschichte. Eine Untersuchung über das Verhältnis von christlichem Glauben und historischer Leben-Jesu-Forschung. Leopold Klotz Verlag Gotha 1926. 61 S. M. 2.50.

2) Ich verweise auf die Darstellung dieser nicht veralteten Debatte bei Ernst Günther, Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert, Tübingen 1911, § 39 (S. 343 ff.), und auf meine wiederholten Hinweise auf jene Verhandlungen in dieser Zeitschrift 1922, S. 182, 188 u. ö.; Christusproblem S. 75, 83 usw.; zum Ganzen auf mein „Christusproblem der Gegenwart" 1922, sowie auf die Abhandlung „Geschichtliche und übergeschichtliche Grundlagen des Glaubens" ZThK. 1922, Heft 3 und 4.

Dabei soll (noch mehr als bei Traub) von der Hauptfrage (Glaube und „Geschichte“; Geschichte = geschichtliches Leben und primäre Geschichtsüberlieferung) ausgegangen und die Unterfrage (Glaube und „Historie“; Historie = Geschichtswissenschaft) von da aus in Kürze beleuchtet werden. Hiebei drängt sich eine Beobachtung auf, auf die hier im voraus hingewiesen sei, weil ihr in diesem Bericht nicht weiter nachgegangen werden kann. Man sollte denken, aus der Auffassung eines Theologen von dem Verhältnis von Glauben und „Geschichte“ einerseits, Geschichte und „Historie“ andererseits, müsse seine Bestimmung des Verhältnisses von „Glauben“ und „Historie“ so zwingend sich ergeben, wie die Berechnung des dritten Dreieckwinkels aus den zwei ersten. Das ist jedoch keineswegs immer und eindeutig der Fall. Woran liegt das? Gewiß liegt es oft genug an mangelhafter Unterscheidung der allgemeinen Fragen unter sich und von ihrer Anwendung auf die Jesusfrage, aber auch an der eigentümlichen sachlichen Schwierigkeit, die sich eben bei dieser „Anwendung“ aufdrängt. Ist sie überhaupt möglich? oder wenigstens: ist sie hier vollständig durchführbar? Daß diese Frage — die im folgenden nicht beantwortet werden kann — aus einer dunkel gefühlten zum klaren Bewußtsein erhoben wurde, danken wir vor allem Karl Heim. Jedenfalls aber ist ohne sorgfältige Beachtung der genannten methodischen Unterscheidungen keine Aussicht vorhanden, dem Heimschen Einwand gegen das eben bezeichnete Verfahren gerecht zu werden [1]).

Traub konfrontiert zuerst (S. 1—7) „die Leben-Jesu-Forschung und das Dogma“. Mit Recht bezeichnet er beide als einander ausschließende Größen. Bei dieser Gelegenheit setzt er sich kurz mit Karl Barth auseinander, unter dem doppelten Gesichtspunkt von dessen Verhältnis zum Dogma und zur Leben-Jesu-Forschung [2]). Mit Bultmann versteht Traub

1) Vgl. dazu meine Thesenreihen ZThK 1922, 189 ff., 290 ff.; von Heim seine Ausführungen ZThK 1920, Heft 1 und 1923, Heft 6, jetzt auch in „Glaube und Leben“ 1926, 294 ff., 438 ff.; von den Neuesten z. B. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1924, 207 f.

2) Eine Auseinandersetzung mit Barth und Bultmann kann im Rahmen dieses Berichtes nicht gegeben werden. Sie schließt sich am besten an Barths Auseinandersetzung mit Harnack an (Chr. Welt 1923, Nr. 1/2, 5/6 ff.), sowie an Bultmanns Ausführungen Chr. Welt 1922, Nr. 21; Theol. Blätter 1924, Sp. 75 f.; Zwischen den Zeiten 1925, 357. Mit der Losung: „Je kritischer, um so besser!“ können sich die Genannten in bestimmten Grenzen schon auf W. Herrmann berufen (vgl. auch Rade, Glaubenslehre, 2. Buch 1926, 241). Doch ist damit das Problem auch vom Barthschen Standpunkt aus wahrlich nicht gelöst, wohl aber der Theologie aufs neue gestellt. Ein

Barths grundsätzliche Stellung zur Geschichte so, daß von ihr aus für jedes noch so radikale Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung Spielraum bleibt — wenn man von Barths widerspruchsvoller Stellung zum christologischen Dogma (vielmehr, füge ich hinzu, zu allem Geschichtlichen überhaupt, zum Biblisch-Geschichtlichen insbesondere) absieht. Diese „Dialektik" ist freilich gerade das Bezeichnende — sie hat auch ihre positive Seite.

Mit der Barthschen Theologie teilt, nach Traub (S. 7—17), die Gleichgültigkeit gegen die Ergebnisse der Leben-Jesu-Forschung die „rationalistische" und „idealistische", die „mystische" und die „religionsgeschichtliche" Theologie. Ueber die drei ersten geht Traub rasch hinweg, was bei der Begrenzung seines Themas auf eine Teilfrage begründet ist; zur Gesamtfrage haben unsere Idealisten (vor allem Hegel, Schelling und Schleiermacher) doch wesentlich mehr zu sagen [1]). Es bleibt die „religionsgeschichtliche" Theologie, hier vertreten durch Troeltsch und Schweitzer. Auf die interessante Auseinandersetzung mit Schweitzer (S. 12 ff.) sei hier nur hingewiesen. Diejenige mit Troeltsch (S. 10—12) wird diesem m. E. nicht völlig gerecht, da sie auf den kurzen Vortrag von 1911 „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben" sich beschränkt. Der offenkundige Widerspruch zwischen der systematischen Verwerfung und der sozialpsychologisch-praktischreligiösen Anerkennung einer solchen Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu hat Troeltsch selber zu tiefgreifender weiterer Besinnung veranlaßt (s. meine Ausführung in dieser Zeitschrift 1922, 269 ff.). Was sein großes Werk über den Historismus und seine hinterlassenen, für England bestimmten Vorlesungen hiefür grundsätzlich geleistet und nicht geleistet haben, soll an anderer Stelle dargelegt werden; hier sei nur auf seine neu erschienene Glaubenslehre (1925) kurz eingegangen. Ihre (freilich schon aus dem Jahre 1911/12 stammenden) Ausführungen über Glauben und Geschichte zeigen, daß Traubs Kritik an Troeltsch nicht unberechtigt, aber auch nicht erschöpfend ist.

Alles hängt hier, wie schon in dem Artikel „Glaube und Geschichte" (im 2. Band von RGG) an der für Troeltschs Glaubenslehre und ihre Einleitung grundlegenden Unterscheidung zwischen der „geschichtlich-religiösen" und der „gegenwarts-religiösen" Betrachtungsweise, denen eine doppelte

---

Minimum von geschichtlicher Positivität setzt auch Barths dialektische Würdigung des in der Erscheinung Jesu gipfelnden „biblischen Menschen" voraus. (Vgl. dazu J. W. Schmidt-Japing, Die christologischen Anschauungen der dialektischen Theologie, Apologet. Jahrbuch 1925, S. 92 ff.).

1) Zu Hegel vgl. H. Lüdemann, Chr. Dogmatik I 1924, 546; zu Biedermann Odenwald, A. E. Biedermann in der neueren Theologie, 1924, 107.

Formulierung der christlichen Glaubensaussagen entspricht. Unter beiden Gesichtspunkten kann der Glaube beschrieben werden, und nur beide zusammen ergeben das Ganze. Man ist nun gespannt, wie Troeltsch das Verhältnis von beiderlei Sätzen hier ausführt. Das „christliche Prinzip", das Troeltsch an die Spitze seiner Glaubenslehre stellt, ist keine abstrakt zeitlose Wahrheit, sondern nur auf dem Weg historischer Ueberschau und zugleich individuell-persönlicher Weiterführung zu gewinnen (S. 58 ff., 66 ff., 71 ff.; vgl. Ges. Schr. II 418, III 66, 70 ff., 111 ff. Der Historismus und seine Ueberwindung, 63 f.). Es hat also selber persönlich-geschichtliche Art. Die geschichtlich-religiöse Betrachtung wird vom Gesamtcharakter des Christentums aus gefordert; bei der Auseinanderlegung des Prinzips ergibt sich ihre Notwendigkeit so gut wie die der gegenwarts-religiösen. Und zwar sind auch die geschichtlich-religiösen Sätze Glaubensaussagen, wie Troeltsch ausdrücklich betont (S. 80), haben also (trotz entgegengesetzter Behauptungen: S. 84) nicht rein psychologischen Charakter, sondern sind Teilmoment eines großen Sinnzusammenhanges. Geschichte und Idee sollen nicht auseinandergerissen werden.

Wie gewinnt nun Troeltsch in der konkreten Ausführung den inhaltlichen Zusammenschluß der nur formell getrennten Betrachtungsweisen? Er versucht es auf doppelte Weise: rückwärts greifend in der Trinitätslehre, vorwärts blickend in der Erlösungslehre. „Der Gottesgedanke selbst muß so gedacht werden, daß die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes als aus dem Wesen Gottes selbst hervorgehend empfunden wird. Diese Hineinreflektierung der historisch-religiösen Sätze in den Gottesbegriff stellt sich dar in der Trinitätslehre, die nichts anderes ist als der Versuch der Herstellung einer inneren Wesensbeziehung Gottes auf seine geschichtliche Offenbarung" (122). „Gott muß so gedacht werden, daß es zu seiner Notwendigkeit gehört, sich in seiner Geschichte zu erschließen" (124). Auch nach Wegfall der kosmologisch begründeten altkirchlichen Trinitätslehre bleibt die „ökonomische" Trinität. Von hier aus gewinnt dann andererseits die Geschichte metaphysische Bedeutung. Ja „selbst in der immanenten Trinität ist noch ein geschichtliches Moment erhalten geblieben" (126). Dieser Verlegung der geschichtlichen Bewegung in Gott selbst hinein nähert sich Troeltsch im folgenden, noch weiter rückwärts greifend, noch stärker an. Der Gedanke der menschlich-kreatürlichen Freiheit wie der Gedanke des schöpferischen Erlöserwaltens Gottes weisen beide auf eine innere Spannung und von ihr ausgelöste Bewegung in Gott selber zurück (334. 344. 360.). Auch die ökonomische Trinität mündet, ernstlich durchdacht, in die Grenzfrage nach dem innergöttlichen Leben, das in einem starren Theis-

mus so wenig aufgehen kann wie in einem zerfließenden Pantheismus [1]).

Hieraus ergibt sich, nach vorwärts, aufs Ziel gesehen, eine „religiöse Geschichtsauffassung“ vom Kampfe Gottes um die Kreatur und die Menschenseele — einem Kampf der Freiheit um die Freiheit, bei dem die absolute göttliche Freiheit die relative menschliche zuletzt besiegt (§ 23, S. 317 ff.). Troeltsch redet hier zuversichtlicher von einem absoluten Ziel der Geschichte als in seiner allgemeinen Geschichtsphilosophie.

In diesem Zusammenhang nimmt Troeltsch (mit dem § 28 über die Realisierung der Erlösung) die geschichts-religiösen Sätze aus dem 1. Teil der Glaubenslehre wieder auf und arbeitet sie in den gegenwarts-religiösen (ich würde lieber sagen: in den umfassenden, Vergangenheit und Gegenwart, Geschichtliches und Uebergeschichtliches umfassenden) Zusammenhang hinein (345 ff.). Im Mittelpunkt der Geschichtsbeziehung steht ihm durchweg die Persönlichkeit Jesu, diese allerdings in der Verflechtung mit der Geschichte vor und nach ihm (vgl. §§ 6—9), wie das in der paulinisch-johanneischen Lehre vom hl. Geist zu tiefsinnigem Ausdruck kommt. Troeltsch lehnt die Trennung von Person und Prinzip entschieden ab (346); genau wie für Wobbermin (s. u. und Syst. Theol. III, 313) ist für ihn die Grundtatsache der „Zirkel“ zwischen geschichtlicher und Gegenwartserfahrung. Die Person ist nicht bloß vorübergehender Durchbruchspunkt des Prinzips, sondern seine dauernde Verkörperung (346). Der sozialpsychologische Gesichtspunkt für die Würdigung Jesu ist also bei Troeltsch nicht der einzige und nicht der übergreifende. In der Person Jesu als dem Haupt des „corpus mysticum Christi“ (S. 106, 117, 118 ff.) stellt sich die Gegenwart Gottes für den Christen und die christliche Gemeinde dar, in einem über alles Psychologische ins Metaphysische hinaufweisenden Sinn. In diesem Zusammenhang wird auch der Tod Christi eingehend gewürdigt, in einer Weise, die an Hegel erinnert (347. 350. 361). Diese dem Erlösungsgedanken wesentliche Geschichtsbeziehung ist allerdings nach Troeltsch nicht zu isolieren, weder formell (Glaubensbegründung), noch inhaltlich (Christologie); zu beidem s. besonders S. 330 und 342. Das ist mit der religiösen Gesamtposition wie mit dem methodischen Aufriß dieser Glaubenslehre schon gegeben (348 f.).

1) Vgl. Wobbermin, Syst. Theol. III 439 ff., 442 ff. Ob Hegel wirklich bloß „umdeutet“, nicht einem geistigen Grundgesetz auf die Spur kommt, das hier seine höchste Erfüllung findet? Vgl. auch Seeberg, Chr. Dogmatik, I 383 ff. Zur Fassung des Gedankens bei Wobbermin vgl. Steinmann, ZThK 1926, 152 f., bei Seeberg: Steinmann ebenda 304 ff.

Man wird zugeben, daß hier mehr vorliegt als eine einseitig „religionsgeschichtlich" orientierte Theologie. Was Traub und andere vermissen werden, und was auch ich in gleich näher zu bestimmendem Sinne vermisse, das ist die Abzielung der geschichts-religiösen Betrachtung auf die Wahrheitsbegründung des Christentums. Allein mit dieser hat es bekanntlich bei Troeltsch seine besondere Bewandtnis. Sie liegt der Glaubenslehre schon voraus in der Religionsphilosophie, die von ihr stärker getrennt ist als sonst der wahrheitsbegründende Teil der Dogmatik von der Entfaltung des Glaubensinhalts es zu sein pflegt. Vor allem aber ist hier zu beachten, daß auch die gegenwarts- oder metaphysisch-religiösen Sätze dieser Glaubenslehre mit der Wahrheitsbegründung ebensowenig unmittelbar zusammenhängen wie die geschichts-religiösen. Eigenart und Vorzug der christlichen Erlösung vor anderen Erlösungswegen liegt nach Troeltsch nicht in ihrer größeren Wahrheit oder Realität, sondern in ihrer größeren Kraft und Reinheit (352). Was ich nun hier vermisse, ist dies: die Wahrheitsbegründung sollte dem Gang von der abstrakten Erkenntnistheorie und Metaphysik der Religion in's Konkrete hinein folgen, also über die Geschichtsphilosophie der Religionen in die christliche Glaubenslehre hinein energisch fortgesetzt werden; erst im innersten Punkt des christlichen Gottesverhältnisses käme auch die allgemeine Wahrheitsbegründung der Religion zur Vollendung, und die Glaubenslehre hätte der Religionsphilosophie mindestens ebensoviel zu geben, als sie von ihr empfängt (vgl. dazu Wobbermins Begründung der Wahrheit der Religion und des Christentums). Das Geschichtliche hätte dann an der Wahrheitsbegründung einen viel entschiedeneren Anteil, als es bei Troeltsch der Fall ist. (Doch vgl. bei ihm S. 93 die Sätze über „werdende Wahrheit".) Das bekannte Fließen von Begriffen wie „Bürgschaft", „Vergewisserung" hängt bei Troeltsch mit dem von mir eben berührten Grundmangel seines Systems zusammen, aber auch mit seiner so ganz atheoretischen, der Apologetik abgewandten Auffassung der Religion und mit seinem dynamischen Offenbarungsbegriff. Mit alledem ist er stark von Schleiermacher abhängig. Bezeichnend hiefür ist ein häufiges Steckenbleiben in einer psychologischen Betrachtungsweise, bzw. ein Zurückgleiten in sie. Das bringt in seine Ausführungen über die Glaubensbedeutung Jesu immer wieder die von Traub gerügte Mehrdeutigkeit. Die psychologische Tatsache z. B., daß wir nicht immer auf dem „Höhepunkt" der vollen Autonomie uns halten können (84), läßt die Frage offen: liegt darin eine religiöse Minderwertigkeit oder eine Höherwertung der reinen Autonomie?[1]). Andrerseits heißt es: „Es kommen Lagen, in

1) Ganz klar hier W. Herrmann, z. B. Ges. Auff. 1923, 316 unten!

denen wir nicht auf uns allein hin zu handeln haben; das sind die Stunden, in denen sich unser Glaube an der Geschichte aufrankt" (85; vgl. auch das Paul Gerhardt-Zitat S. 115). Doch ist hier zu beachten, daß Troeltsch in diesen Ausführungen die Gründe für und gegen die Geschichtsbeziehungen des Glaubens einander gegenüberstellt, um dann (S. 83, 90 ff.) den Ausgleich in einer vertieften Geschichtsauffassung und einer Berichtigung des reinen Autonomie-Standpunktes (des rationalistischen wie des individualistischen) zu finden. Die Geschichte, deren Glied auch Jesus ist, ist für Troeltsch zuletzt doch wahrlich mehr als bloße Objektsbeziehung (88) und Kausalverflechtung (S. 87 u.!); bricht doch gerade in ihr an ihren Höhepunkten das Reich der Freiheit und das Wirken Gottes durch (S. 92 ff.). Von hier aus läßt es sich nicht halten, wenn Troeltsch (z. B. S. 84) die Beziehung des Glaubens auf die Geschichte eine rein tatsächlich-psychologische nennt. Hier stoßen wir wieder auf den oben berührten formellen und inhaltlichen Grundmangel. Immer wieder ergreift es uns, zu sehen, wie das gewaltige Gesamtwerk dieses Denkers da, wo wir hoffen, es dringe zur Synthese durch, bei einer Art complexio oppositorum sich bescheidet. Würde uns die „Ueberwindung des Historismus", um die er zeitlebens rang, wirklich einmal geschenkt, so würde die Bedeutung der Person Jesu für die Begründung der Wahrheit des Christentums, und damit weiterwirkend auch der Religion (s. o.) von den Schranken frei gemacht, unter denen wir heute alle noch leiden. Aber wer von uns hätte das Recht, sich leichtfertig über diese Schranken hinwegzusetzen, solange wir nicht über die ersten Anläufe dazu hinaus sind? Die „Historizität", d. h. das Hineingestelltsein der Person Jesu und nicht minder unserer eigenen Person in den geschichtlichen Relationszusammenhang, und zugleich in die ganze Problematik des historischen Erkennens, ist eben unsere Not. Wer sie gar nicht mehr empfände, wäre wahrlich schlecht dazu gerüstet, zu ihrer Ueberwindung seinen bescheidenen Beitrag zu leisten [1]).

Noch ein kurzer Blick von hier aus auf die Stellung der speziell historischen Jesusfrage in diesem Zusammenhang bei Troeltsch! Sie ist ihm nicht die entscheidende Frage, sondern ein Glied des Gesamtproblems (§ 6 Glaube und Geschichte, § 8 Die Glaubensbedeutung Jesu). Auffallend ist, wie scharf hier Troeltsch (101. 110 ff.) die eigentlich „religionsgeschichtliche"

1) Vgl. dazu Wobbermin III 27 f., und H. E. Weber, Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie, 1925, 77 ff. Was dem Glauben an Ueberwindung des Historismus geschenkt ist, vielmehr immer wieder wird, ist freilich in dem Weberschen Gedanken einer „Geschichtsmystik" nicht glücklich ausgedrückt.

Erklärung der Entstehung des Christentums, der christlichen Gemeinde und des Christusglaubens ablehnt. Die Bedeutung der allgemeinen Religionsgeschichte für die Gesamtlage des Christentums wirkt sich bei Troeltsch viel stärker aus als die besonderen Fragestellungen der neutestamentlichen Forschung seit der Jahrhundertwende. Für die Entstehungsfrage ausschlaggebend sind für ihn durchaus die innerchristlichen, auf die Person Jesu selber zurückgehenden Faktoren [1]). Ebenso urteilt Troeltsch über die Geschichtlichkeit und geschichtliche Erkennbarkeit Jesu im ganzen recht zuversichtlich. Das ist um so bemerkenswerter, als er mit den Bahnbrechern der religionsgeschichtlichen, skeptischen und eschatologischen Fragestellung in engster wissenschaftlicher und persönlicher Fühlung stand. Was ihn von der Ausdehnung der religiösen Wahrheitsbegründung auf die Person Jesu abhält, das ist für ihn, abgesehen von dem genannten Aufbau seines Systems, vielmehr die grundsätzliche Spannung, die zwischen der „Historizität" Jesu (im obigen prägnanten Sinn) mit den sich daran schließenden grundsätzlichen Problemen und ihrer Glaubensbedeutung besteht. Daraus folgt aber m. E. durchaus nicht, daß die ganze Frage der Geschichtlichkeit Jesu für unser Glaubensleben unter den Voraussetzungen Troeltschs von geringer Bedeutung wäre (Traub S. 10 ff.). Wenn auch nicht die Wahrheit, so würde doch die Kraft und die Fülle unseres Glaubenslebens bei ihrem Verlust im Sinne Troeltschs wesentlichen Schaden leiden.

Wahrhaft tödlich droht die Leben-Jesu-Forschung freilich erst einer solchen Theologie zu werden, die die Glaubensgewißheit ganz auf die geschichtliche Person Jesu gründet. Für sie gilt Haerings Satz (ZThK 1898, 493): „Gewißheit des Glaubens gäbe es nicht mehr, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu gäbe." Gemeinsam ist den Theologen dieser Richtung das Streben, für den Glauben eine eigene Gewißheit um die Geschichtlichkeit Jesu, unabhängig von den Fragestellungen der historischen Kritik zu sichern [2]). Auf der Kippe zwischen beiderlei Theologien steht Schleiermacher. Traub (S. 17) rechnet ihn noch ganz zu den Theologen der ersten Gruppe, da bei Schleiermacher das Gemeindebewußtsein das Christusbild schaffe. Der systematischen Konse-

---

1) Das erkennt Haering, Chr. Glaube 2. A. 1912, 179, ausdrücklich an. Vgl. dazu Troeltschs „Soziallehren" Ges. Schr. I, Kap. 1; ferner Ges. Schr. II 416, und Logos VI 217 ff. (= Ges. Schr. IV 70 ff.).

2) Sehr leicht gleitet über diese Fragen R. Seeberg hinweg (Chr. Dogmatik I 254. II 515. Wieviel schwerer nehmen sie Haering (Chr. Glaube², 172 ff.), oder Kirn (Glaube und Geschichte, 1900 = Vorträge und Aufsätze 1912, 105 ff., 115 ff., 128 f.)!

quenz nach hat Traub darin sicher recht. Schleiermacher selber freilich würde das wohl bestritten haben. Sein konstruierter Christus sollte der Absicht nach doch wieder zugleich der geschichtliche sein (vgl. Sendschreiben an Lücke). Und damit meldet sich auch bei ihm das historische Problem, so wenig die unbekümmerte Konstruktion der „Glaubenslehre" das merken läßt[1]).

---

1) Der „Leonhard" der „Weihnachtsfeier" nimmt doch schon die ganze neuere Skepsis in ihren radikalsten Formen voraus. Und für „Eduard" ist die Flucht zur spekulativen Christusidee, die hier in ganz eigenartiger, Hegels Religionsphilosophie vorausnehmender Weise ausgeführt wird, die Rettung aus dieser Skepsis (Weihnachtsfeier ed. Mulert S. 52). Schleiermacher selber hilft sich schließlich mit dem bekannten Rückschluß aus dem Erlösungserlebnis der Gemeinde auf den geschichtlichen Urheber; er ist der Vater der neuerdings so beliebt gewordenen Notauskunft, die freilich den Knoten weniger löst als zu durchhauen — meint. Der Absicht nach ist also für Schleiermacher das Gemeindebewußtsein nur Erkenntnisgrund und nicht auch Realgrund des Christusbildes. Den „geschichtlichen Christus", so wie er ihn sieht, als solchen Realgrund glaublich zu machen, ist ihm dann schlecht genug gelungen. Hätte er Straußens Leben Jesu von 1835 noch erlebt, so wäre die latente Geschichtsproblematik für ihn mit einem Male akut geworden. Um ihrer ganz enthoben zu sein, war er eben doch viel zu wenig „Mystiker" oder gar konsequenter spekulativer Rationalist. Das „mystische" Verhältnis zu Christus im Sinn von Glaubenslehre [1] § 121, 4; [2] § 100, 3 schließt ein Verhältnis zum Geschichtlichen ein, wie die Erläuterung zeigt. Das zeigt indirekt selbst jener Rückschluß von der Erfahrung des „Christusimpulses" (der heute zum Schlagwort gewordene Ausdruck geht auf Schl. zurück) auf die Geschichtlichkeit der Gestalt, die die Ueberlieferung als Urheber dieses Impulses darbietet. — Der Einwand Brunners (Die Mystik und das Wort, 215 f.) gegen Schleiermacher: die „dynamische Erlöserwirkung" Christi müßte als eine bloß vermittelte mit der zeitlichen Entfernung allmählich ihre Stoßkraft verlieren, hat gegen Schleiermacher sicher recht, so weit er diese Erlöserwirkungen rein psychologisch-kausal beschreibt; nicht aber, soweit sich Schleiermacher über diese Ebene zur Erfassung geistiger Inhaltsbeziehungen erhebt. Auch Schleiermacher weiß doch etwas von der Bedeutung des „Wortes". Und über alle kausalen Vermittlungen hinaus kennt er eine unmittelbare Einwirkung des geistigen Gehaltes der Christusgestalt auf die Gläubigen; die empirischen Vermittlungen erschöpfen ihm das „mystische" Verhältnis zu Christus nicht (vgl. jetzt die Studie von H. Roy über das unmittelbare Erleben der Gegenwart Christi nach Schleiermachers Predigten, Mon. f. Past. Theol. 1926, Heft 5/6, 115 f.). Mystik und „Wort", unmittelbare Lebenswirkungen und ausdrückliche Kunde wirken ineinander. Doch sehen wir von Schleiermacher ab. Für uns ist — anders als für Brunner — das „Wort" eben keine über aller Geschichte stehende zeitlose Gültigkeit

Zu Traubs Kritik (17 ff.) und Weiterführung (39 ff.) der Ritschl-Herrmannschen Position sei unten noch ein Wort gesagt. Vorher noch ein solches über den Lösungsversuch von Wobbermin.

Zu Wobbermins bekannter Verwertung der Unterscheidung von „Geschichte" und „Historie" bemerkt Traub (33) richtig: die Frage der Geschichtlichkeit kann mit ihr nicht entschieden werden. Nun hat aber Wobbermin an diesem Punkt seit seiner bekannten Abhandlung von 1911 über „Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft" eine bedeutsame Schwenkung vorgenommen (vgl. die berichtigende Erklärung im dritten Bande seines Hauptwerkes, S. 295 f. Anmerkung). Und zwar ist es das „religionspsychologische" Verständnis, das er als vermittelndes Zwischenglied zwischen Glauben und reine Verstandeswissenschaft, in unserem Fall historische Wissenschaft, einführt. In ihm ist die unmittelbare Erfahrung des Glaubenslebens selbst als wesentliche Quelle wissenschaftlicher Einsicht („produktive Einfühlung") mit der grundsätzlich-wissenschaftlichen Besinnung in innere Verbindung gebracht — wobei ein anderer, gehaltvollerer (ob immer klarerer?) Wissenschaftsbegriff vorausgesetzt ist als im alten rationalen Historismus und abstrakten Transzendentalismus. Das historisch-kritische Verfahren wird hiebei nicht ausgeschaltet, sondern als unumgängliches Zeugenverhör vorausgesetzt und bei der endgültigen Entschei-

---

oder bloß eine die Geschichte aufhebende, negativ-dialektische Größe; geistiger Gehalt und geschichtliche Gestalt gehören hier, wenn irgendwo, zusammen. Metalle können „ermüden" — in der Welt des Geistes, vollends des heiligen Geistes, wird aus dem Alten immer wieder neue, junge Schöpfung — aber freilich keine Wiederholung. — Der andere Einwand Brunners (213 f.) gegen Schleiermacher, die Vermittlung der Erlösung durch die Gemeinde führe zu katholisierendem Traditionalismus (im Widerspruch gegen seine eigene Bestimmung des Verhältnisses beider Konfessionen) mag Schleiermachers Fassung gegenüber teilweise recht haben (doch s. das eben zum „Mystischen" bei Schl. Bemerkte), verkennt aber völlig die Bedeutung des σῶμα Χριστοῦ im N. T., die jeder Differenzierung der Konfessionen vorausliegt und einfach gemeinchristlich ist. Das gilt auch von dem zu Unrecht angefochtenen Satz von der Teilnahme der Gemeinde am „Hohenpriestertum" Christi; ich sehe nicht ein, warum diese lange vergessene, von Schleiermacher, Rothe und Ritschl wieder ans Licht gezogene Wahrheit nicht gut evangelisch sein soll (vgl. Christusproblem S. 50). Ueber die historische Seite der Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Schrift vgl. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925, S. 45; zur dogmatischen Frage H. Stephan, Glaubenslehre, 1921, 172 ff., 181 f.; R. Seeberg, Z. f. syst. Theol. IV 1926, S. 9 f.

dung mit in Rechnung gezogen (Syst. Theologie III 1925, 39. 66 ff. 275. 280, und schon I 442 ff. 457 ff.). Unter dem Gesichtspunkt dieser „religionspsychologischen“ Methode also nimmt nun W. zu unserer ganzen Frage hier in diesem Schlußband in eingehender Erörterung aufs neue Stellung. Und zwar geschieht das an entscheidender Stelle: beim Uebergang von der „Wesensfrage“ zur „Wahrheitsfrage“, genauer: im 1. Kapitel der Erörterung der Wahrheitsfrage (das Verhältnis von beiden Fragen und ihre Beantwortung bei W. kann hier, so wichtig es für unsere Frage wäre, im Vorbeigehen nicht untersucht werden). Bei W. können die „geschichtsreligiösen“ Sätze der Glaubenslehre von den „gegenwartsreligiösen“ auch in abstracto nicht getrennt werden wie bei Troeltsch. Denn vermöge des „religionspsychologischen Zirkels“ (vgl. I 405 ff., 437 ff., II 7 ff.) greifen in jeder religiösen Stellungnahme, in gesteigerter Weise auf dem Boden des Christentums, und in abgeleiteter Weise in der theologischen Besinnung, Geschichtsbeziehung und unmittelbar-gegenwärtige Vergewisserung beständig ineinander. In diesem Ineinander (III 265. 293. 296. 313; ich würde sagen: in diesem synthetischen Verhältnis) sind „Glaubensgrund“ und „Glaubensinhalt“, „Christusglaube“ und „Christenglaube“ nicht zu trennen. Herrmann und Troeltsch gehören also in diesem Punkt Wobbermin gegenüber methodisch zusammen. Innerhalb dieses grundsätzlichen („religionspsychologischen“) Verhältnisses von Glaube und Geschichte sind Wobbermins Hauptthesen über die Tragweite der Leben-Jesu-Forschung folgende: 1. Die Leben-Jesu-Forschung begründet keine absolute Gewißheit — das kann keine Historie, weder in positivem noch in negativem Sinn —, wohl aber ein relatives Höchstmaß von historischer Wahrscheinlichkeit hinsichtlich der Existenz, der echten Menschlichkeit und der sittlich-religiösen Erhabenheit, ja Einzigartigkeit Jesu (274 ff.). 2. Dazu kommt als weitere Instanz für unsere Entscheidung „die in die Gegenwart hereinreichende Fortwirkung der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu Christi“ (274). Also die „Geschichte“ von 1911 hat jetzt auch für die historisch-wissenschaftliche Entscheidung ein gewichtiges Wort mitzusprechen — Wirkung der religionspsychologischen Methode! 3. Und umgekehrt: Das historische Urteil, vertieft durch die religions-psychologische Betrachtung, kommt nicht nur hinsichtlich des Gewißheitsgrades (S. 1), sondern auch inhaltlich zur Erkenntnis einer wenigstens relativen Einzigartigkeit (279). 4. Mit alledem kann und soll die historische Forschung den Glauben nicht begründen, wohl aber kommt sie ihm durch alle Problemnot hindurch zuletzt doch entgegen, je reiner sie durchgeführt wird (275. 280).

Die Haltbarkeit dieser Sätze kann hier im einzelnen nicht erörtert wer-

den. Welches Ergebnis erfolgt nun nach Wobbermin daraus? Wobbermin glaubt sichergestellt zu haben, „daß das Christusbild des NT. unabhängig von aller historischen Kritik der Ueberlieferung jeder religiösen Erfahrung zugänglich und faßbar ist" (293). Diesem kühn klingenden Satz setzt er jedoch sofort (294) eine einschränkende Auslegung hinzu. „Unabhängig von aller historischen Kritik" soll das neutestamentliche Christusbild für die religiöse Erfahrung nur in dem Sinne sein, daß es ihr unmittelbar zugänglich ist; nicht aber in dem Sinne, als ob die historische Forschung und Kritik auf die nähere Gestaltung und Deutung jenes Bildes gar keinen (negativen und positiven) Einfluß hätte. Die entscheidenden Züge dieses biblischen Christusbildes, wie sie gleich darauf ganz ähnlich wie in der Abhandlung von 1911 herausgestellt werden, sind also jetzt nicht mehr in solcher Unabhängigkeit von der historischen Forschung zu halten. Geschichte und Historie stehen in Wechselwirkung (s. oben These 2). Die Theorie von 1911 ist im entscheidenden Punkt verlassen, zugunsten der — religiöse und wissenschaftliche Elemente vereinigenden — religionspsychologischen Methode, der ganze Gegensatz von „Geschichte" und „Historie" ist erweicht — er hat keine entscheidende Bedeutung mehr. Die Frage ist nur, ob auf diese Weise die historische Frage entschieden, der Historismus in der Glaubensbegründung überwunden, in beiderlei Hinsicht ein wirklich haltbares Ergebnis gewonnen werden kann? Es scheint fast zu viel verlangt. Wenn die unmittelbar wirksame, Kraft und Klarheit spendende, richtende, tröstende und reinigende Macht der neutestamentlichen Christusgestalt, in ihrem unlösbaren Zusammenhang mit dem Fortwirken des ursprünglichen „Christusimpulses" durch die Geschlechter, als geschichtliches Begründungsmoment des Glaubens gemeint ist, so sage ich rückhaltlos Ja. Die wesentliche Zurückführung dieses Impulses auf die Persönlichkeit Jesu als ersten Urheber und dauernd wirksamen Träger desselben ist demgegenüber ein zweiter Schritt, der von jener ersten, unmittelbar wirksamen Erfahrungstatsache vom Standpunkt des reflektierenden Denkens aus logisch zu unterscheiden ist, wenn auch dieser Unterschied dem im Christusglauben und der Christusverbundenheit Lebenden in der Regel nicht zum Bewußtsein kommt [1]).

---

1) Die beiden genannten Schritte zu unterscheiden, ist Sache der historischen Methodik; die unmittelbare Wahrnehmung der neutestamentlichen Wirklichkeit durch den empfänglichen und stellungnehmenden Menschen steht **vor** dieser Unterscheidung. Hier haben wir noch beides in einem: die Jesusgestalt im Rahmen der Christuspredigt und der Christusgemeinschaft der neutest. Zeugen — in jedem Fall Urgestein persönlichsten Lebens aus Gott, nicht Massenerzeugnis oder Ablagerung von Sedimenten „aller

Jene primäre Geschichtstatsache steht von allen historischen Deutungsmöglichkeiten unabhängig da; jene Deutung wird allen verwickelteren Erklärungsversuchen gegenüber immer wieder sich durchsetzen, je strenger und reiner wir einerseits die historische Methode durchführen und uns beständig die Grenzen des ihr Erreichbaren gegenwärtig halten, je mehr wir andererseits zu einem „wesensmäßig" vertieften Geschichtsverständnis kommen. Auf absolute Gewißheiten wird freilich auch eine Betrachtung der letztgenannten Art verzichten müssen, und zwar auch sie der Natur der Sache nach. Das nackte Faktum der bloßen Existenz „Jesu" ist dabei die geringste Sorge; wohl aber wird die Frage der Erkennbarkeit Jesu und die Abgrenzung seines Werkes von dem seiner Nachfolger uns immer wieder vor die schwersten Fragen stellen. Das Mitbeteiligtsein unserer Person und der consensus ecclesiae macht, wie wir alle wissen, den Stand nicht leichter; jedenfalls können damit allein geschichtliche Fragen nicht entschieden werden, wenn auch gewiß für jeden vom Geist Jesu auch nur Berührten die Erfahrung der Christenheit, die eigene eingeschlossen, eine gewichtige Instanz bilden muß, die ihn vor jedem schnellfertigen Urteil bewahren und sein Vertrauen zur Ueberlieferung stärken wird; in jedem Fall handelt es sich auch hier nicht um ein Glaubensurteil, sondern um ein geschichtliches Urteil, das der Art und dem Grade nach das Merkmal des Relativen an sich trägt. Wie verwickelt die Dinge liegen, zeigt besonders die (von Traub und Wobbermin historisch verwandt, systematisch recht verschieden behandelte) Osterfrage.

Nun zu Traubs eigner Fortbildung der Ritschl-Herrmannschen Position! Traub knüpft an die Thesen von Eb. Vischer und Haering (ZThK 1898, s. bes. 231 ff., 251 ff., 474 ff.) an: die historische Forschung vermag den Beweis einer absoluten Sicherheit der „Geschichtlichkeit" der „Geschichte Jesu" (beide Begriffe bedürfen nach Inhalt und Umfang der Näher-

---

Zeiten und Völker". Das unmittelbare und das reflexive (historische und dogmatische) Verhalten zum N. T. sind also wohl methodisch zu unterscheiden; doch dem Ausgangspunkt und dem Ziel nach gehören sie zusammen. Darin bin ich mit E. Hirsch, auf dessen soeben erschienenes wertvolles Buch „Jesus Christus der Herr", Göttingen, Vandenhoeck 1926, ich wenigstens nachträglich noch hinweisen möchte, einverstanden (S. 10 f., 42 ff.). Das schließt aber nicht aus, daß das historische und systematische Denken sich mit Fragen auseinandersetzen muß, die der einfachen Glaubenshaltung erspart bleiben. Gegenüber den aus dem Wesen des Glaubens und seines Gegenstandes selbst unmittelbar entspringenden Fragen sind diese von sekundärer Bedeutung, an ihrem Ort freilich wichtig genug.

bestimmung, vgl. Haering, a. a. O. 481 f.; vgl. Wobb. 1911, 78 ff.) nicht zu erbringen, noch viel weniger aber den Beweis für die gegenteilige Behauptung, die der Natur der Sache nach die Grenzen besonnener Geschichtsforschung überschreitet. Diese relative historische Sicherheit, verbunden mit der inneren Unmöglichkeit eines Nachweises der Ungeschichtlichkeit genügt aber, um den Glauben zu ermöglichen (nicht zu erzwingen!); denn er lebt nicht von Gnaden der historischen Forschung. Worauf gründet dann aber der Glaube seine Gewißheit von der wesentlichen Geschichtlichteit der Jesusüberlieferung? Zur Beantwortung dieser Frage bahnt sich Traub den Weg durch genaue Problemzerlegung. Vor allem teilt er die Gesamtfrage nach dem geschichtlichen Grunde des Glaubens in die beiden Fragen: wie werden wir der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu, und wie der Offenbarungsbedeutung dieser Geschichte gewiß (41 f., 48 f.)? Bei der Beantwortung der ersten Frage beleuchtet er scharf den gefährlichen Zirkel, daß der Glaube die geschichtliche Wirklichkeit (42), die ihn trägt, zugleich erst sichern soll (42). Dieser Punkt ist auch bei Herrmann nicht ganz zur Klarheit gebracht (26 ff.). Die Lösung liegt nach Traub darin, daß die volle Geschichtlichkeit Jesu sich nicht erst dem glaubenden, sondern schon dem sittlich wahrhaftigen, nach Gott aufrichtig fragenden Menschen erschließt (ähnlich schon Kirn, a. a. O. 119). Man beachte die formelle Analogie zu Wobbermins religionspsychologischer Auskunft! Auch sie soll die Brücke schlagen zwischen der relativen Gewißheit der Historie und der absoluten Gewißheit des Glaubens. Beides fällt freilich inhaltlich durchaus nicht zusammen. Traub trennt (47) schärfer, als Wobbermin dies tut, den sittlich-religiösen Wirklichkeitseindruck von dem Eindruck unableitbarer Originalität, den schon der dogmatisch nach jeder Richtung unbefangene Historiker haben kann [1]).

---

1) Die Frage der „Gleichzeitigkeit" kann dabei nicht umgangen werden (vgl. Christusproblem 83 f.). Ihre Lösung liegt im Glauben an Gottes heiligen Geist, der das Geistgeborene zu überzeitlicher, die Zeiten durchwirkender Bedeutung erhebt. Der idealistische Glaube an die Realität und Zeitüberlegenheit des Geistes und der Persönlichkeit findet hier seine Vollendung. Wenn Hirsch (a. a. O. S. 59) „an der tief verstandenen Gleichzeitigkeit Kierkegaards das ganze idealistische Verständnis des Christentums" vergehen sieht, so kann ich das nur für impersonalistische oder unzureichend personalistische Formen des Idealismus zugeben. Tatsächlich sind doch gerade bei Hirsch die Zusammenhänge idealistischen Denkens nicht wegdenkbar, und das nicht nur in bezug auf die Form der denkenden Selbstbesinnung über den Sinn unseres Glaubens, sondern auch in bezug auf seinen Gehalt und die glaubende Vergewisserung von seiner Wahrheit. Die ganze Wucht des von ihm gezeichneten Christusbildes ruht

Die Frage ist nur: ist durch diese scharfsinnig durchgeführten Unterscheidungen Traubs jener Zirkel unerlaubter Art wirklich vermieden und jene absolute Geschichtsgewißheit wirklich in ihrer Möglichkeit aufgezeigt? Ich komme bei Traub wie bei Wobbermin über das Bedenken nicht hinüber, daß hier mehr bewiesen wird als bewiesen werden kann. Und ebenso geht es mir bei der zweiten Frage: worauf gründen wir die Gewißheit, daß dies neue Leben, das uns im NT. begegnet, nicht Erzeugnis menschlichen Seelenlebens ist, sondern auf einer schöpferischen Gottestat beruht? Traub antwortet (48 f.) in wesentlicher Uebereinstimmung mit Herrmann und Haering: der Offenbarungscharakter dieser Geschichte muß von dem, dem die persönliche Lebendigkeit, die sittliche Majestät und Reinheit Jesu aufgegangen und dadurch seine Geschichtlichkeit gewiß geworden ist, folgerichtigerweise bejaht werden, denn sonst müßte er das ganze innere Leben Jesu, seinen Glauben an Gottes rettendes Erbarmen und seine Selbstaufopferung bis in den Tod auf Grund dieses Glaubens für eine einzige Irrung erklären; und das ist ihm auf Grund jenes sittlichen Grunderlebnisses eine innere Unmöglichkeit. Ob dieser Schritt von der geschichtlichen Gewißheit zur metaphysischen haltbarer ist als jener erste Schritt vom persönlich-sittlichen Grundeindruck zur geschichtlichen Gewißheit? Ob sich in dem genannten Dilemma und seiner Ueberwindung nicht eine petitio principii verbirgt? Wie dem auch sei, jedenfalls ist auch hier das Entscheidende der Gehorsam gegen eine innere Notwendigkeit, die aus dem geschichtlichen Faktor allein nicht abgeleitet werden kann, und die ganz anders zur Geltung kommen muß, als es bei diesem Weg von der sittlichen zur geschichtlichen und von da zur metaphysischen Gewißheit zutage treten kann [1]).

Was bei Traub das Gewissensurteil, das soll bei Wobbermin für

---

doch, bei ihm gerade ausdrücklicher und nachdrücklicher als bei andern, auf der rein geistig-persönlichen Sprache, die es an unser Gewissen richtet, auf der inneren Hoheit in der äußeren Niedrigkeit, die es uns zeigt. Was ist das anderes als Idealismus in höchster Potenz? Und wenn doch etwas anderes — nämlich Anerkennung zeitbezwingender, schuldüberwindender Schöpfertat —, kommt nicht eben in dieser Anerkennung der Wahrheitskern des Idealismus zum lautersten Ausdruck? Zugegeben, daß er bei den Idealisten nicht, wie man meistens meint, in ihrer Deutung des Christentums zu suchen ist!

1) Vgl. K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, S. 28: Die Ueberlegenheit des Evangeliums besteht nicht zuletzt darin, daß es dem tieferen Wahrheitsgefühl einleuchtet. Mit der beliebten Berufung auf das „Irrationale" ist es hier zu allerletzt getan. Vgl. auch E. Förster in „Erkenntnis", Beiblatt zur Frankfurter „Gemeinde" 1922, Nr. 12, Sp. 91 f.

die Beantwortung der Offenbarungsfrage (296 ff.) der „religions-psychologische Zirkel“ leisten. Nach ihm ruht die Wahrheit des christlichen Gottesglaubens, wie schon die Wahrheit der Religion überhaupt, nicht bloß auf dem geschichtlichen Faktor (in der Form wie er es S. 303 von Harnack und Herrmann sagt, wollen das freilich auch diese Theologen nicht), sondern auf jenem Ineinander von geschichtlicher und Gegenwartserfahrung.

Ob die Tragweite und Tragkraft der religionspsychologischen Methode, so Wertvolles sie uns leistet, in Wobbermins System nicht doch überschätzt wird? Ist sie nicht doch trotz der redlichen Absicht, keine Schwierigkeit mit ihrer Hilfe zu übergehen (I 440), schließlich doch eine Schneebrücke über Abgründe? Die grundsätzliche Frage, ob die religionspsychologische Grundtatsache des „Zirkels“, der zugleich der methodische Leitgedanke Wobbermins entspricht, nicht strenger philosophisch gefaßt und begründet werden müßte: nämlich auf das synthetische Grundgesetz alles geistigen Lebens und darum auch aller geisteswissenschaftlichen Forschung, zuhöchst auf unserem Gebiet, sei hier nur gestreift. Nur so könnte der Unterschied von erlaubtem und unerlaubtem Zirkelverfahren ganz geklärt werden (vgl. I 181. 196 ff., 216) [1]).

---

1) Ueber einen Schwebezustand zwischen historischer und systematischer Haltung kommt die „religionspsychologische Methode“ soviel ich sehen kann nicht hinaus, wo es sich um ihre Anwendung auf die von der Geschichte uns aufgegebenen Probleme handelt. Aehnlich geht es mir mit Ausführungen wie die von M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925, S. 81 f., oder Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien, 1925, 35 f. Beide suchen das „Wesentliche“ im Osterglauben herauszustellen; beide berühren sich in jenem Schweben ebenso mit Wobbermin wie mit Karl Barth. Dibelius (a. a. O. 169 ff.) ist sich klar darüber, daß man sich zu einer über der rein historischen Ebene liegenden Betrachtungsweise erheben muß, wenn man den übergeschichtlichen „Kern“ einer geschichtlichen Erscheinung erfassen will. Nur diese Einsicht kann vor dem Abweg bewahren, den ich bei all diesen Autoren nicht immer vermieden finde, das gewonnene Ergebnis dann doch wieder einer historischen Feststellung gleichzusetzen. Vgl. hiezu Th. Siegfrieds Bemerkung in seiner Besprechung von Windischs nachher zu nennender Schrift, Theol. Lit. Ztg. 1925, Nr. 15, Sp. 345 f: Die Bedeutung der Persönlichkeit kann rein psychologisch-historisch nicht gewürdigt werden; sie ist von ihrem Sinngehalt, ihrer „Idee“ nicht zu trennen; und dieser kann auf „bloß historischem“ Wege nicht erhoben werden. Es fragt sich nur: wie finden wir den zusammenfassenden, übergreifenden Gesichtspunkt, der uns vor abstrakter, lebloser Isolierung beider „Methoden“ ebenso bewahrt wie vor ihrer kritiklosen Vermengung? Um die Einheit von historischer und systematischer, von wissenschaftlicher

Im Zusammenhang mit der metaphysischen Frage setzt sich Wobbermin (III 300 ff.) eingehend mit Lessing und Kant, mit Bousset, Troeltsch und Otto auseinander (vgl. zu Bousset auch Wobbermin 1911, 47 ff.), wobei er leider (304 ff.) einen ganz psychologistischen Begriff der Ratio zugrunde legt und nicht beachtet, daß der bekannte Satz von Demonstration und Illustration das Verhältnis von Vernunft und Erfahrung bei Kant entfernt nicht erschöpft. Daß die Geschichte nicht nur zur Illustration, sondern zur „Invention" dient (III 309 ff.; 1911, S. 70), würde Kant niemals bestritten haben; dem Glauben aber wie dem systematischen Nachdenken über ihn kann diese Stellung der Geschichte erst nicht genügen. Folgerichtigerweise würde Wobbermin damit sogar zu den Theologen der von Traub zuerst genannten Gruppe gehören (vgl. auch 1911 82 ff.). Das will Wobbermin natürlich nicht; aber seine Unterordnung der Ratio unter die Geschichte (302. 308) läßt sich mit jener Einschränkung der Bedeutung der Geschichte schwer vereinigen und befriedigt sachlich als Lösung so wenig wie das Gegenteil. Mit einer so äußerlichen Verhältnisbestimmung kann das grundsätzliche Problem des Verhältnisses von Idee und Geschichte niemals gelöst werden. Der religionsgeschichtliche Zirkel bleibt zu schätzen als wertvolle psychologische Einsicht und methodische Anweisung; das systematische Grundproblem kann er nicht lösen, sondern nur auf es hinführen. Die Aufgabe einer solchen grundsätzlichen Verhältnisbestimmung aus dem innersten Wesen der Idee wie der Geschichte heraus bleibt bestehen. Mit Traub (56) wie mit Wobbermin (313) bin ich einig in der Ablehnung einer bloßen „Prinzipchristologie", worauf Wobbermin eben dort richtig hinweist. Die Lösung kann nur eine gründliche Erörterung der Geistfrage bringen, wie sie von Schäder (Das Geistproblem der Theologie, 1924; zu unserer Frage dort besonders 107 f.; Z. für syst. Theol. III 446 ff.) und jetzt von Winkler (Das Geistproblem, 1925) auf verschiedenen Wegen in Angriff genommen worden ist. Hier erst kann die Bedeutung des Singularen und Persönlichen voll zur Geltung kommen, gegenüber aller abstrakten Fassung der Idee, als wäre sie ein bloßer Allgemeinbegriff [1]).

---

und innerster Erfassung der Dinge ringen wir heute — dies Gemeinsame verbindet alle in diesem Bericht zu Wort kommenden Autoren. Selbst bei Traub, dem scharfen Sonderer, ist etwas davon zu spüren. Bei Wobbermin und den Jüngeren verdichtet sich dies Streben zu einer besonderen „Methode". Aber erst muß die tieferliegende Synthesis gewonnen sein als Grund neuer Gegenstandserfassung; erst dann kann man Methoden abstrahieren. Winklers Formeln (in seiner genannten Schrift) sind mir jedoch zu glatt.

1) Vgl. auch H. E. Weber, a. a. O.

Ob dieser Einheitspunkt wirklich gewonnen ist, das ist für mich die entscheidende Frage. Bei Wobbermin sicher eher als bei Traub, bei dem die grundlegende Scheidung von Glauben und Wissen immer noch nachwirkt. Er sucht von den Endpunkten zweier isolierter Betrachtungsweisen aus die Verbindung herzustellen. Wobbermin macht den Versuch einer übergreifenden, die verschiedenen Betrachtungsweisen zusammenfassenden Gesamtbetrachtung [1]). Den systematischen Grundgesichtspunkt für eine solche zu gewinnen, bedeutet eine Hauptaufgabe der heutigen systematischen Theologie.

Die Bedeutung der besprochenen Werke von Traub und Wobbermin scheint mir darin zu liegen, daß sie beide über die alte abstrakte Trennung von Glauben und Wissen, Geschichte und Historie ernstlich hinausstreben. Ob sie auch wirklich darüber hinaus f ü h r e n? das ist die Frage, die übrig bleibt. Bei Wobbermin soll die religionspsychologische Methode, bei Traub der negative Ertrag der die Geschichtlichkeit auflösenden, von geschichtsloser Dogmatik diktierten Hyperkritik einerseits, der Wirklichkeitscharakter des Persönlichkeitsgehaltes der Ueberlieferung andererseits den festen Punkt bilden, von dem aus das bejahende Geschichtsurteil gefällt wird. Bei Traub liegt dieser feste Punkt logisch schon v o r der Bildung des Glaubensurteils über die Offenbarungsbedeutung der Person Jesu, bei Wobbermin nimmt die religionsgeschichtliche Methode dieses Glaubensurteil in sich auf, und sucht es mit der vertieften geschichtlichen Einsicht synthetisch zu vereinigen.

Noch sei auf eine Schrift des leider 1925 verstorbenen Leidener Theologen R o e s s i n g h über „Die Möglichkeit einer Christologie auf der Grundlage der kritischen Theologie" hingewiesen, die gleichzeitig mit einer trefflichen Uebersicht von H a n s W i n d i s c h „über den gegenwärtigen Stand des Christusproblems" auf Grund des Standes der historischen Jesusforschung erschienen ist [2]). Beide Schriften wären es wert, ins Deutsche übersetzt zu werden.

---

1) Sie mit der Forderung einer „pneumatischen" Methode zusammenzuwerfen, wie z. B. R. Winkler, Geistproblem S. 14, 31 es tut, scheint mir recht bedenklich. Möge R. Seebergs Warnung (Ztschr. f. syst. Theol. IV Heft 1) beherzigt werden!

2) H. W i n d i s c h , De tegenwoordige stand van het Christusprobleem; Gorcum u. Comp., Assen, [2]1925, 75 S. — K. H. R o e s s i n g h , De uitgangspunten eener Christologie op den grondslag der kritische Theologie. Ebenda 1924. 26 S. Beide Schriften nennen die wichtigste deutsche und holländische Literatur zur Sache. Von V a n d e n B e r g h v. E y s i n g a s. besonders seine Bücher „Die holländische radikale Kritik am N. T." (deutsch

Windisch gibt zuerst, unter Anknüpfung an die Fragestellung im 1. Kapitel meines „Christusproblems" eine geschickt gruppierte Uebersicht über die verschiedenen neueren Ansichten von dem „historischen Jesus" und seinem Verhältnis zum Christus des NT. — wobei das Ineinander historischer und dogmatischer Fragestellung bei Holländern wie Deutschen in seiner verwirrenden Wirkung deutlich wird. Im 2. Kapitel erörtert er streng historisch die Geschichtlichkeitsfrage (besonders in der 2. Aufl. in eingehender Auseinandersetzung mit Van den Bergh v. Eysinga und anderen Bestreitern der Geschichtlichkeit); die neueste Literatur über Formgeschichte, über Messias- und Menschensohnfrage, ist genau berücksichtigt. Den radikalsten Problemstellungen gegenüber offen, kommt er doch zu einer weitgehenden Anerkennung der geschichtlichen Züge in der Ueberlieferung, die trotz aller Umbildungen deutlich zu erkennen sind, ja ohne die der ganze Umbildungsprozeß selber nicht zu verstehen ist. Freilich, der „Christus" bleibt im NT. nach Windisch eine den Kreis der Jesusüberlieferung weit überragende Größe; Windisch findet den bei mir den beiden Kreisen gelassenen gemeinsamen Kreisabschnitt viel zu groß. Im Schlußkapitel entwickelt er noch kurz die drei Möglichkeiten, die sich auf dieser historischen Lage für eine Christologie ergeben. Gegenüber einer rein historischen (oder auch den „geschichtlichen Jesus" im Sinn des Christusgedankens deutenden) „Jesustheologie" und einer „ahistorischen", religiöse und spekulative Ideen mehr oder weniger unklar vermengenden „Christustheologie" neigt er selber zu einer synthetischen Betrachtung, die beide Pole noch stärker in ihrer Spannung als in ihrer unleugbaren Kontinuität zusammenschaut, trotz relativ guter Zuversicht zum historischen Gehalt der Ueberlieferung [1]). Als Hintergrund denkt sich Windisch eine entweder mehr geschichtsphilosophisch oder mehr theozentrisch orientierte Metaphysik.

1912) und „Het Christusmysterie", Zwolle 1917. Gegen Windisch Van den Bergh: De oude aftrekmethode in een nieuwen Vorm (Nieuw theol. Tidschr. 1924, 391 ff.) Die Auseinandersetzung zwischen beiden hat ihre Fortsetzung gefunden im 2. und 3. Heft des Nieuw. Theol. Tijdschr. 1926 (dort 112 ff. und 203 ff.).

1) N. Th. Tijdschr. 1926, Heft 3, S. 209 ff. spricht sich Windisch über die grundsätzliche Frage der Glaubensbegründung näher aus. Einerseits will er (209) die Begründung des christlichen Glaubens von der geschichtlichen Wirklichkeit der Stifterpersönlichkeit grundsätzlich unabhängig halten; historische Untersuchung und religiöse Stellungnahme sollen sich gegenseitig nicht stören (212). Andererseits weist er Van den Berghs religionsphilosophische Voraussetzungen als „vorhegelischen", unhistorischen Rationalismus zurück

Ein solch geschichtsphilosophisch-metaphysischer Unter- oder Ueberbau ist in noch viel stärkerem Grade bei Roessingh der Hintergrund einer Christologie, die über das Geschichtliche hinaufsteigen will zu Gott selber als tragendem Grund und letztem Abschluß aller religiösen und theologischen Gewißheit. Er geht aus von der bekannten Reihe von Bedenken gegenüber all den Versuchen, aus einem modern-humanistisch oder zeitgeschichtlich-apokalyptisch verstandenen, auf wirklich oder vermeintlich historischem Wege gewonnenen Jesusbild eine christozentrische Theologie abzuleiten, und stellt dann die Frage: ist bei dieser Lage, unter Festhaltung der historischen Methode, eine Christologie oder christozentrische Theologie überhaupt noch möglich? Den „Notweg, aus innerlichen Gefühlen historische Wirklichkeiten abzuleiten" (Formulierung anfechtbar!), scheidet er in erfreulicher Deutlichkeit aus. Es bleibt die erlösende, befreiende, versöhnende Kraft des neutestamentlichen Christusbildes, verstärkt durch den Hintergrund des „Numinosen", auf dem wir es zu sehen und auf uns wirken zu lassen wieder gelernt haben. Diese innerreligiöse Erfahrung interpretiert Roessingh nun nicht durch den üblichen sofortigen Rückgang auf die Persönlichkeit Jesu als geschichtlichen und vielleicht auch metaphysischen Kern der Ueberlieferung, sondern als Wirkung der universalen Logos- oder Geistesoffenbarung in der Geschichte, die aber auf uns nicht in ihrer Allgemeinheit wirkt, sondern in ihrer konkreten Individualisierung in dem Christus der neutestamentlichen Gemeinde, den er mit Recht als „individuelle Sinneinheit" bezeichnet, in Anlehnung an Rickert, W. Stern und den Holländer Ph. Kohnstamm (Persoonlijkheid en Idee 1922). So sucht er, ganz in meinem Sinn, Historismus und Geschichtslosigkeit gleichermaßen zu überwinden. — Nicht ganz klar ist, wie Roessingh von da aus seine Stellung zum geschichtlichen Jesus gewinnt (vgl. hierzu auch Windisch, 2. Aufl., 66 f.). Skeptischer als Windisch, will doch auch er alles andere als die Brücke zu ihm abbrechen, wie es z. B. Van den Bergh v. Eysinga in seinem

(207); die historische Sicherung der Geschichtlichkeit Jesu wäre ein großer Gewinn auch für das religiöse Leben, wobei er sich auf Troeltsch beruft (207, 209 f.); ja noch mehr: der Glaube ist nach Windisch (211) imstande, von sich aus, unabhängig von aller Historie, in gewissen Grenzen (212) von der wesentlichen Geschichtlichkeit der Jesusüberlieferung sich zu überzeugen. Es fehlt an einem klaren Nachweis darüber, worin das Recht des Glaubens zu dieser Gewißheit besteht, im Unterschied von einem bloß psychologisch tatsächlichen Ueberzeugtsein. In der von Windisch in Aussicht gestellten Auseinandersetzung mit Traub (213) hoffen wir darüber Klarheit zu bekommen.

Buch „Het Christusmysterie“ auf Grund einer geschichtsblinden Metaphysik tut.

Es bleibt zu beklagen, daß diesem an anregenden Gedanken reichen Entwurf die Ausführung nicht mehr hat folgen können; so fehlt den von innerer Wärme getragenen Darlegungen die einheitliche systematische Verarbeitung der mancherlei darin aufgenommenen und verfolgten Gedankenrichtungen. Hier sollte nur kurz auf die wertvolle Mitarbeit der holländischen Theologie an unseren Fragen hingewiesen werden mit dem Wunsch, sie möge bei uns mehr Beachtung finden als es vielfach der Fall ist, und wäre es nur aus dem Grund, daß man dort unsere deutsche Arbeit mit Spannung verfolgt und verständnisvoll nützt.

Zu einer Darlegung oder auch nur Andeutung eigener Positionen, berichtigt und weitergeführt auf Grund eindringender Kritiken (ZThK 1924 durch Heim, 1925 durch Steinmann, vgl. auch Schaeder, Geistproblem S. 112 ff.; wertvolle Winke verdanke ich Wehrungs Aufsätzen in der Z. f. syst. Theol., bes. über Idee und Singularität, III 85 ff.) [1]) und noch mehr auf Grund der ganzen veränderten wissenschaftlichen und inneren Lage, fehlt hier der Raum. Die oben besprochenen Autoren geben mehr Anlaß zur Prüfung eigener Wege und zu positivem Lernen, als hier zum Ausdruck kommen konnte. Daß wir alle den Christusglauben des NT. nicht in seiner anfangsweisen, sondern bewußt oder unbewußt in einer durch das Denken der Neuzeit ganz wesentlich umgestalteten Form uns aneignen, daß wir ausscheidend und hineinlegend insbesondere zu der neutestamentlichen Jesusüberlieferung und Jesusgestalt nicht einfach dieselbe Stellung einnehmen wie die ersten Zeugen und dann wieder die Reformatoren, — das immer wieder sich klarzumachen und sich und andern zu sagen, ist freilich Wahrheitspflicht; das sei Steinmann (in seiner Kritik hier 1925, S. 55) auch meinem Versuch gegenüber rückhaltlos zugegeben. Das wird auch immer wieder so sein, trotz des wundersamen Neuaufleuchtens jener Sonne in unseren Tagen, in denen so manch andere Gestirne von ihrem Glanz verloren haben und so viel Dunkel uns umgibt — es gibt merkwürdige Wiederbegegnungen auf den Wegen des Geistes, aber keine Wiederholungen. Es ist W. Herrmann besonders zu danken, daß er seinerseits hierüber keinen Zweifel ließ (z. B. ZThK 1907, 346 f. = Ges. Aufsätze 1923, 182 f.), gerade hierin das innere Wesen echter Glaubensüberzeugung sichernd, die auf freier innerer Nötigung, nicht auf äußerer Aneignung von Historischem beruht (vgl. auch Schlatter, Geschichte der ersten Christenheit 1926, S. 2 f.).

---

1) Vgl. auch H. Stephan, Glaubenslehre S. 282.

Das gilt, wie für den Inhalt, so für die Begründung unseres Glaubens. Mag für das unmittelbare Glaubensleben die auf uns wirkende Geistesmacht Jesu und der mit ihm unmittelbar verbundenen Träger seines Geistes bei vielen (nicht bei allen!) als tragender Grund unseres Glaubens zum Bewußtsein kommen, der nachdenkenden Reflexion [1]) können die inneren, aber letztlich übersubjektiven, ideellen Nötigungen nicht verborgen bleiben, die auch der positivsten Stellung des Glaubens zum Geschichtlichen zugrunde liegen und darum bei seinem Zustandekommen mitwirken, wenn auch bei den meisten unbewußt. Sie bedürfen allerdings in ihrer immanenten Korrelation mit dem geschichtlichen Faktor einer umfassenderen Darlegung, als es in meinen früheren Arbeiten möglich war (vgl. wieder Steinmann S. 54, doch auch Christusproblem S. 86. 146 ff.). Wie in formaler Hinsicht auf die Wahrheits- und Gewißheitsfrage, so drängt nach der inhaltlichen Seite alles zu der, der Theologie heute aufs neue aufgegangenen Frage aller Fragen, die auf seiten der Theologie dem offenbaren Geheimnis, dem verborgenen Haben des Glaubens entspricht: auf das Gottesproblem.

Beides zusammen aber, die Wahrheitsfrage und die Gottesfrage, faßt sich zusammen in der schon oben berührten Aufgabe einer Philosophie und Theologie des „Geistes" in dem Sinn, den schon der größte Jünger des Herrn und Schöpfer der christlichen Theologie gekannt hat, als er I. Kor. 2 niederschrieb. Nach Grund und Ziel überdialektisch, wird sie die Geschichte mit ihrem Kampf und ihren Gegensätzen, ihrem Schicksal und ihrer Schuld, nicht verachten noch an ihr verzweifeln, sondern sie als das aufweisen und schätzen, was sie den Denkern des Christentums immer wieder war: Organ und Medium der geistigen Selbstoffenbarung Gottes an eine Menschheit, die trotz allem, ja gerade durch alles hindurch — Gottes ist.

---

1) Die dann freilich auch auf das Bewußtsein des Glaubens von sich selbst zurückwirkt — also keine absolute Trennung beider Gesichtspunkte ermöglicht (dies zu Steinmanns Kritik, a. a. O. S. 54); vgl. das oben (Anmerkungen zu S. 389 und 392) Bemerkte.

Notizen.

Druckfehler. Im vorigen Heft sind sinnzerstörende Fehler stehen geblieben. S. 252, Z. 17 v. u. muß es statt „Welt" „Wissenschaft" heißen; S. 253, Z. 12 v. o. statt „weist" „west"; S. 258, Z. 12 v. u. statt „lebenden" „lebendigen".

Neuauflagen und Fortsetzungen historischer Bücher. Die ZThK kann die Hilfsarbeit der religions- und kirchengeschichtlichen Theologie für die systematische nicht wie den Gang der systematischen Arbeit selbst durch kritische Berichte verfolgen. Aber wenigstens gelegentlich sei auf zugesandte wichtige Erscheinungen mit betonterer Anzeige verwiesen.

Unter den Fortsetzungen steht im Vordergrund der wissenschaftlichen Arbeit Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, III. B., mit dem Sondertitel: Die reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung; Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1926, 458 S., Mk. 19.—, geb. 21.50. Die ersten Bände (der bisher II 1 genannte heißt in Zukunft II) waren 1908 und 1912 erschienen, jetzt endlich ermöglicht die Hilfe der „Notgemeinschaft" den Druck der beiden letzten Bände. Der zunächst vorliegende III. B. enthält das 5. Buch des Werkes „Der Prädestinationsgedanke der Reformation und die Theologie der reformierten Reformatoren" und das 6. Buch „Die Entwicklung der reformierten Theologie neben und nach Calvin". Er kommt zur rechten Zeit. Denn er unterstützt die weithin erstrebte neue Vertiefung in Calvin und erleichtert überdies den Vergleich des Neucalvinismus mit dem Reformator selbst (auch mit Luthers De servo arbitrio, das ebenso wie Zwinglis und Bucers Theologie in den ersten Kapiteln behandelt wird). Die ZThK wird hoffentlich noch Genaueres darüber bringen; doch sei vorläufig die Existenz des wertvollen Studienmittels angezeigt.

Oskar Holtzmann, Das Neue Testament, nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt (Gießen, Töpelmann, seit 1925; 1. Lieferung 21, 2. L. 25 Bogen, je ca. Mk. 9.—), ist nunmehr bis zum Epheserbrief gelangt. Das Werk versucht im Interesse der wirklichen Durcharbeitung des Ganzen das NT. in einem freilich sehr dicken Bande (70 Bogen) darzubieten, und zwar so, daß der philologische Apparat völlig hinter den Inhalt zurücktritt; herausgearbeitet werden sollen möglichst „die religiösen Gedanken (Gottesherrschaft, Rechtfertigung, Christusgemeinschaft), daneben alles, was sich an Persönlichkeitsgehalt im Neuen Testament findet" (unter Ablehnung alles „Spieles mit religionsgeschichtlichen Analogien"), aber auch „die Geschichte des Urchristentums und die Arbeit des einzelnen Schriftstellers" und die „religionsgeschichtliche Verwandtschaft des Urchristentums mit dem Judentum, das selbst nur eine Provinz des weltumspannenden Hellenis-

mus ist". Die Auseinandersetzung mit andern ist auf ein Mindestmaß beschränkt. Eine ungewöhnliche Reihenfolge soll ebenfalls dem Verständnis dienen: Markus, Matthäus, Lukas, Apostelgeschichte; die echten Paulusbriefe in historischer Folge, nur daß neben 1. Thess. und Kol. gleich ihre unechten Doppelgänger stehen; die 3. Lieferung wird bringen die Pastoralbriefe und Hebräer; die katholischen Briefe (Jakobus, Petrus, Judas, Joh.), Offenbarung und Evangelium Johannis. — Alle diese Angaben entstammen dem Vorwort.

Die neuen Hefte von O. Beyers Schöpfung (7—10) sind in der vorigen Bücherliste genannt. Ihr Inhalt verteilt sich auf die verschiedensten Zeiten: Knoblauch behandelt den englischen Mystiker-Poeten W. Blake († 1828), Hermann „Religion und Kunst im alten Babylon", Pfister Rembrandts biblische Bilder, Rhode Passionsbild und Passionsbühne (Wechselbeziehungen zwischen Malerei und Dichtung im ausgehenden deutschen Mittelalter). Der Furche-Kunstverlag will in alledem „Beiträge zu einer Weltgeschichte religiöser Kunst" geben; aber eben indem er das tut, legt er auch dem Systematiker die Frage Religion und Kunst, die mit dem üblichen Trennungsstrich so wenig wie mit religiösem Aesthetizismus wirklich beantwortet ist, ganz stark auf das Gewissen. Noch stärker geht sie uns angesichts des Buches von Hermann Wolfgang Beyer, Die Religion Michelangelos, auf (Bonn, Marcus und Weber, 1926, 159 S., 5.50 Mk., geb. 7.50 Mk.). Denn der Verfasser zieht das Grundsätzliche ausdrücklich in seine (m. W. teilweise auf dem Boden Hollscher Seminararbeit ruhende) historische Erörterung hinein („Hört das religiöse Leben nicht auf, religiöses Leben zu sein, in dem Augenblicke, in dem es in Kunstformen geprägt wird?" S. 21); und wer sollte besser als Michelangelo zum Ausgangspunkt solcher Untersuchungen geeignet sein, zumal wenn er wie hier unmittelbar mit den „religiösen Kräften seiner Zeit" (auch Luther) konfrontiert wird? Auch die systematische Theologie wird anfangen müssen, das Verhältnis von Religion und ästhetischem Leben nach seinen sehr verschiedenen Seiten genauer zu untersuchen und so auch unserer Zeit aus ihrem unheilvollen Schwanken zwischen ästhetizistischer und antiästhetischer Religion herauszuhelfen — soweit wissenschaftliche Untersuchung das vermag. Es wäre der beste Dank auch für die historischen Bemühungen um das Problem.

Unter den Neuauflagen ist die wichtigste: W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. In 3. verb. Auflage herausgegeben von H. Greßmann. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926, 576 S., 15.—, geb. 16.50 Mk. (Abt. 21 des Handbuchs zum NT., hrsg. von Lietzmann; in Subskript. 13.50, geb. 15.— Mk.). Greßmanns Leistung besteht in der Nachtragung, Verarbeitung und Fruchtbarmachung der neueren Literatur, in der Glättung des Stils, in der Nachprüfung der Zitate; durchgreifende Aenderungen waren fast nur in Einleitung und Schluß notwendig. Da das Spätjudentum der religionsgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums ist, braucht kein Wort zur Empfehlung gesagt zu werden. Höchstens die Bemerkung sei beigefügt, daß schon die Anordnung (universale Tendenzen und nationale Gebundenheit; Kultfrömmigkeit und Frömmigkeit des Gesetzes; die neuen Formen der neuen Frömmigkeit; der Gerichtsgedanke; der Monotheismus und die ihn beschränkenden Unterströmungen; Gott und

Mensch; Nebenformen der jüdischen Frömmigkeit; das religionsgeschichtliche Problem) im Verein mit den ausführlichen Registern die Benutzung auch bei der systematischen Arbeit erleichtert.

Ferner beginnt Bertholets Religionsgeschichtliches Lesebuch (Tübingen, Mohr) in 2. erweiterter Auflage zu erscheinen, und zwar in Heften mit zwangloser Reihenfolge (jedes mit Sach- und Personenregister; bei Subskript. auf das ganze Werk 10% Ermäßigung). Bisher 2 Hefte: 1. K. Geldner, Die zoroastrische Religion (das Avesta), 54 S. 2.50 Mk. — 2. K. Th. Preuß, Die Eingeborenen Amerikas, 61 S. 2.90 Mk. Das erste Heft enthält sehr bedeutende Erweiterungen gegenüber der ersten Auflage, das zweite ist völlig neu hinzugefügt. Das Lehmann-Haassche „Textbuch zur Religionsgeschichte" enthält über die Avesta-Religion nur 24 S., über die amerikanische gar nichts; also sind die neuen Hefte auch Ergänzungen für dieses parallele Werk.

Endlich N. Soederblom, Das Wesen des Gottesglaubens. Deutsche Bearbeitung von R. Stübe, 2. Aufl., 1926, Leipzig, Hinrichs; 361 S. 12.50, geb. 14.— Mk. Es ist das wissenschaftliche Hauptwerk Soederbloms und hat Ottos berühmtem Buche vorgearbeitet, indem es die Heiligkeitsidee als das eigentliche Kriterium der Frömmigkeit, d. h. als Leitidee der Religionsgeschichte aufwies. Animismus, Mana-Religion, Urheberreligion werden geschildert und auf ihr Verhältnis untersucht. Zwar fehlt auch in der neuen Auflage die systematische Durchdenkung des Stoffes, aber wir werden nach wie vor für die Darbietung und Sichtung der gewaltigen Fülle von Stoff dankbar sein. Es sei auch daran erinnert, daß ausführliche Kapitel die Geschichte der Beziehungen des neueren Europa zur chinesischen und indischen Religion erörtern. Daß die 2. Auflage verkürzt worden ist, bedeutet eine seltene Tat literarischer Selbstverleugnung und wird zweifellos die Verbreitung wie den Eindruck des Werkes fördern.

Redaktionelles. Die im vorigen Heft versprochene Behandlung von Seebergs Christologie kann erst später bei anderer Gelegenheit erfolgen.

Stephan.

Zeit und Ewigkeit,
die Hauptfrage der heutigen Eschatologie.

Von

Professor D. Dr. K. Heim in Tübingen.

Die heutige Dogmatik ist auf allen Gebieten „zweier Zeiten Schlachtgebiet". Eine ältere Geisteshaltung, die — um mit Tillich zu sprechen — in sich ruhende Fundamente hatte, ringt mit einer jüngeren Richtung, in der alles labil geworden ist, weil sie in die große Krisis aller letzten Voraussetzungen unseres Denkens hineingezogen ist. Dieses Ringen zweier Zeiten zeigt sich vielleicht am deutlichsten bei der Frage, um die heute besonders stark gekämpft wird, der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Es geht heute noch nicht um die Einzelfragen der Eschatologie, sondern um das Grundsätzliche. Das Ringen zeigt sich besonders deutlich in dem Verhältnis zwischen der 2. und 3. Auflage von Paul Althaus, „Die letzten Dinge". Es zeigt sich auch in den Veränderungen, die Karl Barths „Römerbrief" in diesem Punkte durchgemacht hat, in Rudolf Bultmanns „Jesus" und Martin Dibelius' „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum". Ueberschauen wir zunächst einmal die Kampflage.

A.

Machen wir uns klar, was für Lösungen der eschatologischen Frage aus der stabilen Geisteshaltung entstehen mußten, die jetzt auf allen Gebieten in Frage gestellt ist.

Das Bild, das wir uns von den letzten Dingen machen, hängt ja ganz ab von der Auffassung der Zeit, von der wir ausgehen, also vom Zeitgefühl und Zeitbegriff, von der Art, wie wir prak-

tisch und theoretisch die Zeit erfassen. Die phänomenologische Philosophie versenkt sich ja heute mit ganz besonderer Konzentration in den Wandel des Zeitbegriffs von Aristoteles bis zur Gegenwart. Aber auch wenn wir nur die allerletzten Jahrzehnte überschauen, so können wir feststellen, daß der stabile Geisteszustand der sogenannten bürgerlichen Periode ein anderes Zeitgefühl und einen anderen Zeitbegriff hatte als die Gegenwart. Dem Lebensgefühl der älteren Generation entsprach die Vorstellung: Die Zeitstrecke ist eine in sich ruhende Größe. Man stellt sie sich wie eine unendlich lange, anfangslose und endlose Linie vor, auf der sich das Jetzt als wandernder Punkt vorwärts bewegt. Je nach der Stimmung empfinden wir diese Linie wie einen Schienenstrang, auf dem der Bahnzug der Raumwelt von Station zu Station weiter rollt, oder wie eine Chaussee, auf der der müde Pilger eine Meile nach der andern zurücklegt. Aber das Gemeinsame ist: der Schienenstrang und die Chaussee sind festliegende Größen. Die Maße, die Abschnitte, in die sie eingestellt sind, liegen absolut fest. An ihnen wird alles andere gemessen, was wir erleben, der Schlag unseres eignen Herzens und die Arbeit, die wir verrichten. Die Zeit erscheint also als in sich ruhende Form des Weltgeschehens, die keiner tragenden Grundlage, keines Ermöglichungsgrundes bedarf. Sie trägt keinerlei Problematik in sich.

Wenn man unter dieser Voraussetzung die Antwort sucht auf die Frage, die jeder Mensch hat: Wohin geht die Reise? Was wird die Zukunft bringen, in der das Weltgeschehen und mein eigenes Lebensschicksal eingeschlossen ist? dann können zwei Wege eingeschlagen werden. 1. Wir bleiben mit unserem Denken innerhalb der Zeitlinie. Wir verlegen unseren geistigen Schwerpunkt in eine zeitliche Zukunft, die die gradlinige Fortsetzung dieser Zeitstrecke ist. 2. Wir treten aus der Zeit heraus und retten uns in eine überzeitliche Sphäre, während genau wie im ersten Fall der Zeitstrom der Ereignisse in alle Ewigkeit weiter fließt.

I. Ueberschauen wir kurz die Variationen des ersten Weges. Wir orientieren uns für unsere Gegenwartsarbeit an einem Zukunftsbild, das die zeitliche Fortentwicklung der gegenwärtigen Welt ist. Dieses Zukunftsbild kann pessimistisch geartet sein. Man denke

etwa an Spenglers Kulturpessimismus oder an den Eistod unseres Sonnensystems oder an die Erwartung Eduard von Hartmanns; daß ein Augenblick kommen wird, wo das Bewußtsein auf der ganzen Linie erlischt. Das Zukunftsbild kann aber auch optimistisch gestaltet sein. Hier ging der Zukunftsglaube der letzten Jahrhunderte in eine ganze Reihe verschiedener Richtungen auseinander, wie sie z. B. in Emanuel Hirschs Schrift „Die Reichs-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens“ geschildert sind (vgl. auch Otto Schmitz, „Gottes Reich und unsere Tat“). Es genügt in diesem Zusammenhang, die Hauptlinien zu ziehen, um eine Uebersicht über die vorhandenen Möglichkeiten zu gewinnen.

1. Die englisch-amerikanische Richtung (Grotius, Locke, Spencer usw.) erwartet das Heil von einer neuen Verfassung, die das Zusammenleben der einzelnen Menschen und der Staaten so regelt, daß alle Reibungen vermieden sind.

2. Die zweite Richtung, in der der Zukunftsglaube geht, ist von Frankreich ausgegangen, von Rousseau und St. Simon, dessen Philosophie, wie Hirsch mit Recht nachgewiesen hat, die Keimzelle aller Zukunftsgedanken ist, die bei Comte, bei Marx, in der älteren Sozialdemokratie und bei den Religiös-Sozialen hervorgetreten sind. Saint-Simon hat das Motto über seine Philosophie gesetzt: „Das goldne Zeitalter liegt vor uns!“ Das Prinzip, aus dem die Neugestaltung erfolgt, ist nicht zunächst eine neue Verfassung, wie beim englischen Ideal, sondern der im Christentum enthaltene göttliche Gedanke der allgemeinen Bruderliebe, eine Säkularisierung des Gottesreichs. Die natürliche Entwicklung wird zum Gottesreich führen. Die Erklärung der Menschenrechte in der französischen Revolution ist der Anfang dazu. Der Aufschwung der Industrie führt dem Ziel einen weiteren Schritt näher. Marx hat im Gegensatz zu Saint-Simon kein Vertrauen mehr zur christlichen Bruderliebe des Unternehmers und übergibt darum die Leitung des Zukunftsstaates dem Proletariat. Das religiöse Erbe von Saint-Simon haben dann die Religiös-Sozialen übernommen, also die Hoffnung, daß an die Stelle der gegenwärtigen Gesellschaft geradlinig aus ihr herauswachsend die vollkommene Liebesgemeinschaft des Gottesreiches treten wird.

3. Eine neue Gestalt bekommt dieses zeitliche Zukunftsbild, wenn sich der Glaube an das Fortleben der Seelen damit verbindet. Dann tritt neben die Evolution der Weltereignisse die Evolution der fortlebenden Seelen. Troeltsch empfahl statt des überlieferten kirchlichen Zukunftsmythus' Dantes Divina Commedia als das große eschatologische Lehrbuch der Christenheit bis heute. Er erwartete also eine kontinuierliche, ins Jenseits hinüberreichende Entwicklung bis zum Vollendungsziel. Durch Erkenntnis der selbstzerstörenden Wirkung des Bösen, durch die beseligenden Schmerzen der Reinigung gelangen die Seelen in zunehmendem Maße in die Nähe Gottes. Die Vereinigung aller Seelen in der Gottesliebe führt zuletzt zur Aufhebung der Individualitäten in Gott. Noch deutlicher wird diese Zukunftsentwicklung der Seele von der Anthroposophie geschildert. Die Seelenwanderung und Reinkarnation ist Mittel einer allmählichen Emporläuterung bis zum Vollendungszustand.

4. Damit stehen wir aber schon im Uebergang zu der für uns praktisch wichtigsten Form der innerzeitlichen Zukunftshoffnung. Das ist das Zukunftsbild, das in christlichen Kreisen, besonders in den Sekten lebt. Statt einer Evolution wird eine Katastrophe erwartet, in der die jetzige Welt untergeht und ein neuer Weltzustand beginnt. Aus dem farbenprächtigen Material der biblischen Apokalyptik wird ein Zukunftsbild aufgebaut, das die Fortsetzung des jetzigen Weltverlaufs ist, nur in verschönerter und verbesserter Auflage.

Mit dem allen haben wir zunächst nur einmal den einen Weg mit seinen verschiedenen Verzweigungen überschaut, der eingeschlagen werden kann, solange die innere Problematik der Zeitform noch nicht empfunden wird, solange man sich noch mit naiver Selbstverständlichkeit in ihr bewegt. Man malt sich pessimistisch oder optimistisch, mit oder ohne biblische Farben, mit oder ohne Unsterblichkeitsglauben eine Fortsetzung der zeitlichen Weltentwicklung aus.

II. Es ist aber von derselben Grundanschauung aus noch eine zweite Möglichkeit vorhanden. Die Zeit — das war die gemeinsame Voraussetzung — ist ein festliegendes Bahngeleise, auf dem die räumliche Welt von Station zu Station in alle Ewigkeit weiterrollt.

Wenn ich nun kein befriedigendes Ende dieser Fahrt absehe, so versuche ich aus dem Bahnzug herauszuspringen. Ich rette mich in eine nichtzeitliche Sphäre, die ich mir räumlich über der Zeit liegend vorstelle, wenn das räumliche Bild auch nur als Gleichnis gemeint ist. So entsteht ein dualistisches Weltbild. Zwei Stockwerke liegen übereinander; unten der Zeitstrom der Weltereignisse, der in alle Ewigkeit weiter fließt, oben das Ewige, in das man sich hinein retten kann. Diese Lösung der Lebensfrage ist in den verschiedensten Formen durch alle Jahrtausende gegangen. Wir haben sie im Platonismus. Die Ideenwelt ist eine Ueberwelt, in die die Seelen aus dem Gefängnis dieser Zeitlichkeit zurückkehren können. Die hellenistischen Mysterienkulte der neutestamentlichen Zeit waren praktische Exerzitien, um die Flucht aus der Zeitlichkeit zu erreichen und Unsterblichkeit zu erlangen. Auch in der Mystik des Mittelalters finden wir immer wieder das statisch-räumliche Bild für das Verhältnis der beiden Sphären. Der ewige Ruhepunkt, wird durch Weltentsagung erreicht. Eine neue Form hat diese platonische Eschatologie im deutschen Idealismus erhalten. Das ist — wie E. Hirsch gezeigt hat — der große Beitrag, den im Gegensatz zum englischen und französischen Zukunftsideal die deutschen Denker von Leibniz bis Kant, Fichte und Schleiermacher zur Gestaltung des Reichs-Gottes-Begriffs geliefert haben, und der die moderne Staatsidee aufs Tiefste beeinflußt hat. Während die materielle Welt ihren zeitlichen Gang weiter geht, sind wir Menschen eben damit, daß wir Menschen sind, unsterbliche Geister, Glieder eines Geisterreiches. Wir sind also letztlich unabhängig von den Ereignissen da unten auf diesem Planeten. Wir sind schon vollendet und in uns selbst befriedigt. Bei Leibniz und Herder werden die Persönlichkeiten, die in diesem überzeitlichen Reich vereinigt sind, als Geister im Vollsinne aufgefaßt. Bei Kant bekommt die Geistergemeinschaft ein einseitig ethisches Gepräge. Das Noumenon ist nur in der ethischen Haltung erreichbar. Das Reich Gottes in „Religion innerhalb . . . .“ ist eine Gemeinschaft autonomer sittlicher Persönlichkeiten. Aber das Gemeinsame ist, daß wir den Wellen des Zeitstromes aus der Sicherheit dieses ewigen Besitzes heraus mit Fichte zurufen können: „Ich bin ewig und trotze eurer Macht!“ Fichte macht sich in der An-

weisung zum seligen Leben in seiner Ironie über die Zukunftshoffnung des populären Christentums lustig. Diese bezieht sich nur auf die „Umgebung“, in der wir leben, und meint, wenn die Umgebung, diese ganze äußere Welt um uns herum, sich verändern würde, wenn wir in den Himmel umziehen könnten, wie in eine andere Wohnung mit besserer Ausstattung, dann wären wir selig. Nein, Seligkeit gibt es nur in mir; die Umgebung ist gleichgültig. „Ewig zu sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“ (Schleiermacher). Von dieser erhabenen Selbstgewißheit des Ich aus werden dann der Staat und die Gesellschaft in dieser Welt gestaltet. Es wird Sorge dafür getragen, daß Recht und Staat der Würde der freien Geister wenigstens einigermaßen entsprechen (Platos Staat; Fichtes geschlossener Handelsstaat). Aber man weiß, die zeitliche Wirklichkeit wird jener ewigen Idee nie ganz entsprechen. Das ist aber auch kein Unglück, denn wir sind ja frei, und wären wir in Ketten geboren. Wir haben einen unverlierbaren Besitz; die ewigen Werte und unbedingten Geltungen stehen über den Wogen des Zeitstroms, wie das stille Mondlicht, das sich nur gebrochen in den Wellen spiegelt.

Wenn wir diese platonische Lösung, diese räumliche Uebereinanderlagerung der zwei Stockwerke in allen Variationen verfolgen, die sie von Plato bis zur Gegenwart durchgemacht hat, so dürfen wir zum Schluß auch hier die für uns praktisch wichtigste Form nicht vergessen, die der Platonismus innerhalb der christlichen Kirche angenommen hat, die Himmelsvorstellung, die in den christlichen Kreisen lebt, den Gedanken: Nur selig! Was kümmert mich die Welt, wenn ich nur in den Himmel komme! In dieser Gewißheit ist mir die ganze Weltkultur und Weltpolitik, alles das, was den Weltmenschen so stark bewegt, zuletzt gleichgültig. „Das Kinderspiel am Wege laßt uns nicht viel besehn.“ Diese Tersteegensche Grundstimmung beherrscht ja vielfach heute auch unsere kirchlichen Predigten und Leichenreden.

B.

Damit haben wir in einem kurzen Ueberblick die beiden Lösungen der Zukunftsfrage in ihren mancherlei Verzweigungen über-

schaut, die von einer stabilen Zeitauffassung aus möglich sind. Auf der einen Seite die Verlegung des Schwerpunktes und praktischen Orientierungspunktes in die Zukunft, also eine einfache Fortsetzung des Zeitverlaufs; auf der andern Seite der überzeitliche Ruhepunkt, auf den man sich zurückzieht. Beide Lösungen, so entgegengesetzt sie erscheinen, gehen aus derselben Geisteslage hervor. Es sind die beiden Pole derselben Grundstimmung. Denn beide Male leben wir von etwas, worüber wir verfügen, was in sich ruht. Das eine Mal ist es die Zeitstrecke, die wie ein Schienenstrang festliegt und uns einer zeitlichen Zukunft entgegenführt. Das andere Mal ist es der überzeitliche Ort, an dem wir uns immer schon befinden, den wir jedenfalls immer erreichen können, wenn wir Menschen sind. Das eine Mal lassen wir uns vom Schiff der Zeit tragen. Das andere Mal springen wir heraus auf die Tellsplatte und finden dort wieder sicheren Boden, auf dem wir stehen können.

Die Umwandlung, in der wir uns heute befinden, besteht nun auch hier darin, daß die Voraussetzung in Frage gestellt ist, von der diese beiden Lösungen ausgehen, das ganze Entweder-Oder, innerhalb dessen sie sich bewegen, nämlich die objektive, sich selbst tragende Zeitstrecke, in der man sich entweder bewegen kann oder aus der man in eine andere überzeitliche Sphäre flüchten muß. Zum ersten Male ist wohl schon in der spätjüdischen Apokalyptik, diesem Uebergangsglied zwischen der alttestamentlichen Prophetie und der neutestamentlichen Welt, der Gedanke aufgetaucht: Nicht bloß der Inhalt der Zeit, nein, die Zeit selbst ist etwas, was überwunden wird, was seiner Aufhebung entgegengeht. An Stelle der Erwartung eines Königreiches Gottes auf Erden war schon in der früheren Apokalyptik zunächst die universalere Unterscheidung zwischen den zwei Aeonen (Olam hasse und olam habbah) getreten. Aber nun tritt z. B. im slawischen Henochbuch der viel weitergehende Gedanke auf: „Alsdann werden vernichtet alle Zeiten und Jahre, und fortan wird weder Monat noch Tag noch Stunde sein.“ „Der große Aeon“, „der eine Aeon“ ist also zeitlos. Auch in der Baruchapokalypse taucht die Ahnung auf: Die Vergänglichkeit, die Veränderlichkeit dieser Welt liegt nicht bloß in ihrem Inhalt, sondern in ihrer Zeitform. In dieser hat es seinen Grund, wenn alles Schöne

häßlich wird und alles Blühende verblaßt. Dann aber wird die Vergänglichkeit selbst vergehen (corruptela transibit). Es kommt das, was ewig bleibt. Damit ist wohl zum ersten Male in der Geistesgeschichte die Zeit selbst in Frage gestellt und die innere Problematik der Zeit zum Bewußtsein gekommen. Man wird an Luthers Wort erinnert: „Hie muß man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, daß in jener Welt nicht Zeit noch Stunde sind, sondern alles ein ewiger Augenblick.“ Die Frage ist erwacht: Ist die Zeit vielleicht etwas, was seinen Sinn überhaupt nicht in sich selber hat? Ist sie vielleicht nur ein Uebergang zu etwas anderem, was schon in ihr liegt, aber noch nicht entbunden ist? In unseren Tagen wacht diese Frage aufs neue in ihrer ganzen Tiefe auf. Auch darin zeigt sich die Aehnlichkeit zwischen unserer Zeit und jener Periode des Untergangs der Antike. Es gibt Gedanken und Ahnungen, die in einer bestimmten Zeit in der Luft liegen. Das sieht man daran, daß sie gleichzeitig und unabhängig voneinander in den verschiedensten Köpfen bald in populärer, bald in wissenschaftlicher Form auftreten. Eine solche mehr oder weniger deutliche Erkenntnis ist in der heutigen Zeit die, daß alle Rätsel zusammengefaßt sind im Zeitproblem, daß wir alle metaphysischen Fragen lösen könnten, wenn wir wüßten, was die Zeit ist. Bergson hat in seiner Schrift: „Zeit und Freiheit“ das schwerste philosophische Problem, die Frage der Willensfreiheit, von einem neuen Verständnis der Zeitdauer (durée réelle) aus zu lösen versucht, und Oswald Spengler ist ihm darin gefolgt, ohne von ihm abhängig zu sein. In dieselbe Richtung führen die neuen phänomenologischen Untersuchungen Heideggers über den Begriff der Zeit und Einsteins Relativierung des Zeitmaßes, Minkowskis Versuch, die Zeit als eine 4. Dimension neben die drei Raumdimensionen zu stellen. Die neue Besinnung über die Zeit, so verschiedenartige Wege sie einschlug, und so sehr in ihr alles noch im Fluß ist, hat, wie mir scheint, doch schon eine gemeinsame negative Erkenntnis zutage gefördert, die von grundlegender Bedeutung ist. Sie hat den Parallelismus zwischen Zeit und Raum aufgehoben. Kant hatte Raum und Zeit als zwei einander entsprechende Anschauungsformen der Erscheinungswelt betrachtet. Der Raum ist die Form des äußeren Sinnes, die Zeit ist die Form

des inneren Sinnes. Die Zeitstrecke entspricht der Raumlinie. Die eine wird nach Sekunden, die andere nach Zentimetern gemessen. Bergson hat darauf aufmerksam gemacht, daß hier eine Ungenauigkeit vorliegt. Die scheinbare Gleichartigkeit von Zeitstrecke und Raumlinie beruht ja darauf, daß wir glauben, wir könnten die Zeit mit der Uhr in der Hand messen, wir wir die Raumlinie mit dem Metermaß messen können. Aber messen wir denn überhaupt die Zeit, wenn wir mit dem Chronometer feststellen, wieviel Minuten ein Bahnzug braucht, um von Berlin nach Magdeburg zu gelangen? Nein, wir haben nur festgestellt, daß zwei mechanische Ereignisse im Raum, der Ablauf des Uhrwerks und die Fahrt des Zuges, sich so zueinander verhalten, daß bestimmte Elemente des einen Ereignisses bestimmten Teilen des andern entsprechen. Wir haben also Simultaneitäten zwischen der Dauer des einen Vorgangs und der Dauer des andern konstatiert. An die Dauer selbst, also die wirkliche Zeit, sind wir mit unserem Meßverfahren gar nicht herangekommen. Bergson sucht das besonders an einer Tatsache klarzumachen. Wenn die Uhr plötzlich tausendmal schneller ginge und der Bahnzug ebenfalls tausendmal schneller liefe und auch das Tempo aller übrigen Ereignisse sich ums Tausendfache beschleunigte, so würde diese Beschleunigung mit der Uhr und dem Chronometer überhaupt nicht bemerkt werden. Die Zeit selbst, die wirkliche Dauer, das stetige Fließen von Augenblick zu Augenblick erfassen wir also mit unsern Instrumenten überhaupt nicht. Wie werden wir denn dann der Zeitdauer überhaupt inne, wenn wir sie mit unsern Meßinstrumenten nicht feststellen können? Man kann auf diese Frage nur antworten: Wir erleben sie. Die Zeitdauer ist nicht etwas, was sich von außen durch gegenständliche Beobachtung aufdrängt; nein, die Zeit ist die Existenzform unseres Ich, das Sein des Geistes, wie Augustin im 11. Buch der Konfessionen, auf das Heidegger bei seinen phänomenologischen Untersuchungen wieder zurückgreift, gesagt hat: „In te, animе meus, tempora metior!“ Wenn die Zeit keine meßbare in sich ruhende Größe mehr ist, sondern die Existenzform des Ich, die wir nur auf eine nichtgegenständliche Weise erfassen können, dann stehen wir damit wieder vor der zentralen Frage, um die sich die Verhandlung über die letzten Dinge heute

dreht. Es ist die Frage: Ist dieses zeitliche Dasein das einzige, was es gibt? Oder gibt es noch eine andere Daseinsform? M. a. W.: Kommen wir aus dem Entweder-Oder nicht heraus, in dem sich die bisherige Eschatologie fast immer bewegt hat: entweder endgeschichtliche Zukunftserwartung im evolutionistischen oder katastrophalen Sinne, verbunden mit allen Gefahren des Utopismus, oder Rückzug in den überzeitlichen Raum und dann Uninteressiertheit am Weltgetriebe, also himmlischer Egoismus? Oder gibt es einen Ausweg aus dieser Alternative? Gibt es eine Synthese, gibt es ein Drittes, in dem die fruchtbaren Gedanken der beiden scheinbar allein möglichen Richtungen zu einer höheren Einheit zusammengefaßt werden? Gibt es ein Ende der ganzen Zeitlichkeit, also „Telos" im neutestamentlichen Vollsinne?

Althaus hatte in den beiden ersten Auflagen seines Buches: „Die letzten Dinge" eine große Aufräumungsarbeit vorgenommen. Er hatte in dem Abschnitt „Kritik der endgeschichtlichen Eschatologie" die ganze am Buche Daniel orientierte Hoffnungswelt des Biblizismus abgetragen. Aber was war nun der Ersatz, den er dafür bot? Man mußte in der ersten Auflage den Eindruck gewinnen: er zieht sich ganz wie die großen Mystiker und Idealisten auf den überzeitlichen Hintergrund der Zeit zurück. Jede Zeit, sagt er, ist die letzte Zeit. Jede Zeit hat grundsätzlich dasselbe Verhältnis zur Ewigkeit. Unwillkürlich greift er, wie die Mystiker, zum räumlichen Bild, um diese Beziehung zu veranschaulichen. Auf jedem Zeitpunkt steht eine Senkrechte; das ist die Beziehung zur Ewigkeit. Die parallelen Lote, die so auf die Zeitlinie gefällt sind, schneiden sich im Unendlichen. Sie sind im Ueberzeitlichen eins. Jede Zeit liegt in dem Zwielicht von Römer 13, 12 „die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist herbeigekommen". Jede Zeit strandet am Gestade der Ewigkeit. Jede Zeit ist unmittelbar zum Ende, zum Gericht. Statt also nach vorwärts zu blicken, rechnend, fragend oder phantasierend, gilt es nach oben zu schauen. Alle eschatologischen Aussagen müssen umgesetzt werden in das überall gleich vorhandene Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Die Frage nach dem Wann der Parusie ist falsch gestellt und gegenstandslos. Damit, so schien es, stehen wir wieder in der platonischen Haltung. Der feste Schienenweg der

Zeitstrecke bleibt liegen. Er wird nicht erschüttert oder aufgerissen. Wir sind nur in senkrechter Richtung über ihn emporgestiegen. Denselben Eindruck macht auf den ersten Blick auch das, was Barth und Bultmann über die letzten Dinge sagen. Max Strauch glaubt in seiner Schrift über die Theologie Karl Barths (S. 18) dessen Eschatologie dahin deuten zu dürfen: in extenso wird abgelehnt „dies zeitliche Mißverständnis, als handle es sich um irgendeinen fabelhaften Weltuntergang, um irgendeine geschichtliche, tellurische oder kosmische Katastrophe, um ein grobes, brutales, theatralisches Spektakel, wie die Aufgeregten es stets erwarteten". „Solch ein schreckliches oder glänzendes Finale der Geschichte" ist bisher nicht eingetreten und wird auch niemals eintreten. Noch deutlicher scheinen Bultmann und Dibelius die Erwartung einer zeitlich kommenden consummatio mundi abzulehnen. Wenn Jesus in dieser Anschauung befangen ist, so gehört das zu den zeitgebundenen mythologischen Vorstellungen, in die er seine Botschaft einkleidete; der Kern derselben bleibt für uns der Entscheidungscharakter jedes Augenblicks.

Wenn das wirkliche zeitliche Ende als Mythos abgelehnt wird, wenn also der Zeitstrom seine trüben Fluten in alle Ewigkeit weiter wälzt, dann scheint nur der platonische Rückzug ins Ueberzeitliche übrigzubleiben, das jeden Augenblick zur Verfügung steht. Aber dieser idealistische Tellssprung ins Ueberzeitliche wird ja andererseits sowohl von Althaus wie von der dialektischen Theologie als ein Rest der älteren Geisteshaltung abgelehnt. Althaus tritt in einen entscheidenden Gegensatz zum Idealismus vor allen Dingen darin, daß ihm im Gegensatz zu Fr. Traub und E. Hirsch das Fortleben in einem Reich vollendeter Geister nicht genügt. Diese Erde ist nicht bloß wie für Traub Umwelt für Personen oder, wie für A. Ritschl, „Bedingung des moralischen Reiches der geschaffenen Geister", Mittel zum Zweck eines Reiches der Liebe, also ein Gerüst für den Bau des Geisterreiches, das dann abgebrochen werden kann. Nein, Natur, Geschichte, Nationalität, Kunst, Kulturarbeit haben für Althaus einen selbständigen Sinn, einen eigenen Wert. In ihnen liegen besondere Gedanken Gottes. Das alles muß vollendet werden. Wir harren einer neuen Welt, in der alles, z. B.

auch die Volksindividualität, eine „bewahrende Vollendung" erfährt. Diese Vollendung kann ja nicht im Verhältnis jedes Augenblicks zur Ewigkeit enthalten sein. In der Gegenwart könnte nur das Geisterreich vollendet sein, aber nicht die kosmische Umgebung desselben. Damit richtet sich also der Blick wieder in die Zukunft. In dieselbe Richtung führt bei Althaus der Gerichtsgedanke. Der an Christus Glaubende, sagt er, sieht dem Gericht auch als der letzten Entscheidung entgegen. Unser Christenstand kann den Ausblick auf eine immer wieder vor uns liegende Entscheidung, die noch aussteht, nicht entbehren, wenn nicht die Tiefe und der Ernst der Heilsgewißheit leiden soll.

Die dritte Auflage von Althaus' eschatologischem Buch macht darum noch einen etwas unausgeglichenen Eindruck. Die Kritik an der endgeschichtlichen Eschatologie ist stehen geblieben. Aber die Sätze sind zurückgenommen, in denen das Ende im biblischen Sinne aufgelöst zu sein schien. „Ich kann heute den Satz der ersten Auflage, die Frage nach dem Wann? der Vollendung sei nicht nur unbeantwortbar, sondern auch falsch gestellt und sinnlos, nicht mehr wiederholen." Slotemaker, Hartenstein und andere hatten Althaus eingewandt, es sei unmöglich, an der Heilsgeschichte festzuhalten und die Endgeschichte preiszugeben. Darauf antwortet er jetzt: „Das Ende ist die geschichtszugekehrte Seite der Parusie. In diesem Sinne, als Ende der Geschichte, ist die Parusie eine geschichtliche Tatsache, die wahrhaftig nicht leer und arm, sondern höchst inhaltsvoll und positiv ist." Er gibt zu, daß die erste Auflage das theologische Interesse an dem kommenden Ende der Geschichte neben der starken Betonung des ständigen Strandens der Zeit an der Ewigkeit, d. h. des jederzeit gegenwärtigen Endes vergaß. Die Frage nach dem Wann? des Endes bleibt allerdings in jeder Beziehung Gottes Geheimnis, aber das Daß dieses Endes ist ein unveräußerliches Element der christlichen Hoffnung.

Auch Barth kann sich trotz der Ablehnung des „fabelhaften Weltuntergangs" nicht damit begnügen, vom Entscheidungscharakter jedes Augenblicks zu sprechen. Er braucht das biblische Wort von der letzten Stunde, dem Ton der letzten Posaune. Er spricht vom Telos aller Zeit, dem überzeitlichen Ziel und Ende der Zeit, der

Grenze und Aufhebung der Zeit, dem Eintritt der Ewigkeit. Nach Bultmann ist die Zukunft Gottes echte Zukunft, d. h. eine Zukunft, über die wir nicht verfügen. Gott ist der Gott der Gegenwart, weil sein Anspruch den Menschen in seinem gegenwärtigen Hier und Jetzt trifft. Er ist aber auch zugleich der Gott der Zukunft, weil er vor ihm steht als die Zukunft, die sich in der Entscheidung dem Menschen öffnet, als Gericht oder Gnade (vgl. Bultmann, „Jesus", an allen einschlägigen Stellen). Aber da, wo Bultmann einen Vergleich sucht für das, was er mit dieser Zukunft Gottes meint, kommt er unwillkürlich auf den Vergleich mit dem Tode. Was das Reich Gottes für das Weltganze ist, ist für den einzelnen Menschen der Tod. Weil der Tod immer kommt, ist er immer schon da und wirft seinen Riesenschatten auf jeden Augenblick des Lebens. Media in vita in morte sumus. Der Tod ist ja aber ein wirkliches zeitliches Ende des Menschenlebens, also nichts, was in alle Ewigkeit Zukunft bleibt.

Wir sehen also, daß die letzten eschatologischen Aussagen der jungen Richtungen in der Dogmatik eine Unausgeglichenheit in sich tragen. Es will hier etwas Neues ans Licht, eine Ueberwindung des alten Entweder—Oder zwischen endgeschichtlicher Eschatologie und Platonismus. Aber dies Neue hat noch keine deutliche Gestalt gewonnen. Versuchen wir die Linien von der bisherigen Lage aus weiterzuziehen.

C.

Wir suchen nach einem neuen Verständnis dessen, was im N. T. ,,to telos" genannt ist. Das Ende im neutestamentlichen Sinn ist eine Vollendung, in der die ganze Zeitlichkeit im tiefsten Sinne aufgehoben, d. h. nicht vernichtet, sondern erfüllt ist. Dies Ende ist von der einen Seite gesehen zweifellos ein zeitliches Ende. Barth versucht in seiner Auslegung des ersten Korintherbriefes vergeblich das *εἶτα* 1. Kor. 15, 24 im Anschluß an Hofmann logisch zu nehmen. Es ist gar keine Frage, daß es entsprechend dem vorausgehenden *ἀπαρχή* und *ἔπειτα* als dritter Akt eines zeitlichen Dramas gemeint ist. Von der andern Seite gesehen aber ist dies zeitliche Ende Ewigkeit, Aufhebung der ganzen Zeitform, des ganzen *σχῆμα*

τοῦ κόσμου τούτου, 1. Kor. 7, 31. Wie ist dieser Gedanke zu verstehen? Versuchen wir zunächst ohne alle nähere Begründung diesen Gedanken auf seine letzte Voraussetzung zurückzuführen. Die Zeit ist das Dasein der gefallenen, d. h. der aus der Unmittelbarkeit zu Gott herausgefallenen Schöpfung. Sie bleibt auch als gefallene Schöpfung noch Schöpfung, deren ganzes Leben ein Atemzug Gottes ist. Sie ist nicht aus der Hand Gottes herausgefallen. Das Wort bleibt bestehen: Die Erde ist des Herrn und ihre Fülle. Beide Worte müssen dasselbe Gewicht behalten: „gefallen" und „Schöpfung". Nur dann entsteht das eigenartige Gleichgewicht der biblischen Grundhaltung. Daß wir uns in einem gefallenen Zustande befinden, zeigt sich vor allem in der unlösbaren Antinomie: Gott ist gegenwärtig, er ist aller Dinge Grund und Leben; aber er ist unsichtbar, er ist nicht ohne weiteres zugänglich, er kann geleugnet werden. Wir können Gott nicht vergegenständlichen. Sobald wir ihn vergegenständlichen wollen, fassen wir nicht Gott, sondern einen weltlichen Ersatz, wir übertreten also das zweite Gebot und kommen in Abgötterei hinein. Wir können also das Verhältnis zwischen der Zeitlichkeit und Gott nur in einem schmerzlichen Widerstreit ausdrücken. Da Gott aller Dinge Grund und Leben ist, so ist jeder Zeitinhalt, jedes Element von Natur und Geschichte bis zum Rande voll von Ewigkeit. Aber dieser ewige Inhalt befindet sich in einem gebundenen Zustand. Wir können ihn nicht freimachen. Es ist — um ein physikalisches Bild zu gebrauchen — wie bei den Atomen, die ungeheuere Kräfte in sich tragen, die wir aber nicht zerspalten können, um diese Kräfte freizumachen. Der Schatz kann nicht gehoben werden; er bleibt verborgen und verhüllt. Wir haben es nicht in der Hand, den verhüllten Ewigkeitsgehalt der Welt zu enthüllen. Das kann nur Gott selbst, der diese Zeitform für diese jetzige Lage geordnet hat. Er allein kann diese Form wieder zurücknehmen. Was ist also das „telos"? Nicht die Schaffung eines neuen Zustandes, sondern die Enthüllung eines verborgenen Gottesgehaltes der Zeit, also „apokalypsis". Darum bedingt beides einander: die Aussage, „Das Ende kommt", und die andere Aussage „Es ist schon da", nämlich verborgen, nur durch ein Geschenk Gottes in Christo zugänglich. Die Zeit trägt ihren Sinn nicht in sich selbst;

sie ist nur ein Uebergang zur Enthüllung ihres Gehalts, zur Sinnerfüllung der ganzen Zeitform. Zum Verständnis dieses neutestamentlichen Gedankens sind wir heute vielleicht noch nicht ganz reif. Die neue Besinnung über das Wesen der Zeit muß erst noch zu einem gewissen Abschluß gebracht werden. Aber es gibt eine ganze Reihe von Wegen, auf denen wir von der heutigen Geisteslage aus von ganz verschiedenen Seiten her an diesen neutestamentlichen Gedanken wieder herangeführt werden. Ich möchte nur die wichtigsten dieser Wege hier nennen.

1. Rein gefühlsmäßig befinden wir uns heute in einer Lage, in der die Menschen in zunehmendem Maße nicht nur am Inhalt des Weltgeschehens leiden, sondern an der Zeit selbst. Die Erkenntnis von Schopenhauer, Tolstoi und Eduard von Hartmann verbreitet sich immer mehr, daß alles Zeitliche, auch wenn es noch so herrlich ist, als solches in sich unbefriedigend und unvollendet bleibt. Es liegt einfach im Wesen der Zeit, daß alles, was in die Zeitform eintritt, nach einem kurzen Aufblühen verwelkt, veraltet, verrostet, vermodert, verbraucht wird. Auch die schönste Musik ist, wenn sie tausendmal hintereinander gespielt wird, unerträglich. Man kann sie nicht mehr hören. Sie ist ein verbrauchtes Motiv. Auch die schönste Geschichte, die beim ersten Hören erschüttert und zu Tränen rührt, wird langweilig, sobald wir sie dreimal hintereinander gehört haben. Zunächst meinen wir, das liege am Inhalt. Wenn es noch eine herrlichere Melodie gäbe, so könnten wir ewig zuhören. Wenn eine noch gewaltigere Dichtung geschaffen würde, so könnte sie in alle Ewigkeit unsere Seele ausfüllen. Erst allmählich kommen wir dahinter, daß es nicht am Inhalt, sondern an der Zeitform liegt. Auch eine himmlische Seligkeit, selbst wenn wir sie mit den höchsten, nicht bloß sinnlichen, sondern seelischen und geistigen Freuden ausstatten, wird, solange wir sie uns zeitlich vorstellen, zur unerträglichen Langeweile. Auch ein Weltfriedensreich, wie es vom amerikanischen Christentum erstrebt wird, würde, sobald es erreicht wäre, in kurzem so langweilig werden, daß sich die Menschen nach den rohen Zeiten des Militarismus zurücksehnten. Es ist eine Sache der Lebensreife, daß wir zunächst rein gefühlsmäßig den Weltschmerz empfinden, der in der Zeitform als

solcher enthalten ist. Je älter wir werden, desto deutlicher fühlen wir die Schwermut, die in jedem Weltgenuß als bittere Hefe enthalten ist, die Tantalusqual der Freude, die Unmöglichkeit, in irgendeinem Genuß auszuruhen. Es ist das, was Goethe mit dem Wort meinte: „Könnt ich zum Augenblicke sagen ...." Am schönsten hat vielleicht Hölderlin in Hyperions Schicksalslied die Qual zum Ausdruck gebracht, die darin enthalten ist, daß wir unausgesetzt vom Zeitstrom in die Tiefe hinuntergerissen werden. Erst wirft er einen Blick empor zu den Himmlischen, die schicksallos atmen, deren Augen in stiller ewiger Klarheit blicken. Dann heißt es: „Doch uns ist gegeben, auf keiner Stätte zu ruhn. Es schwinden, es fallen die leidenden Menschen, blindlings von einer Stunde zur andern, wie Wasser von Klippe zu Klippe geworfen jahrlang ins Ungewisse hinab."

So drängt sich uns zunächst auf dem Weg des Gefühls der Eindruck auf: nicht nur der Zeitinhalt, nein, die Zeitform ist der tiefste Grund des Weltleides. Sie ist etwas in sich Unvollendetes, Ruheloses. Wenn es Vollendung geben soll, so muß sie darin bestehen, daß diese Form selber überwunden wird, daß der Zeitstrom im Meer der Ewigkeit zur Ruhe kommt.

2. In die gleiche Richtung weist aber auch die Erfahrung des Gewissens. Je feiner ein Gewissen empfindet, je weniger es durch Gewöhnung ans Ueberkommene, durch Rücksichten auf Bequemlichkeit oder durch andere Einflüsse abgestumpft ist, desto eher entdeckt es den Widerstreit, in dem die Zeitform als solche mit den sittlichen Forderungen steht, die es vernimmt. Wir haben wohl alle schon einmal die Erfahrung gemacht, daß im gleichen Augenblicke mehrere Forderungen an uns herantraten, die zugleich erfüllt sein wollten und es doch nicht konnten, weil man an die Zeit gebunden ist. Wenn im Kriege eine Granate mitten in einer Kompagnie explodiert war und von allen Seiten der Schmerzensruf: „Sanitäter!" erscholl, dann war es oft dem einzig übriggebliebenen Sanitäter nicht möglich, überall Hilfe zu leisten. Mochte er auch dem einen der Getroffenen beispringen und das entrinnende Leben zu halten suchen, ein Blick auf die andern Verletzten sagte ihm nur zu deutlich, daß die wenigen Augenblicke, wo man sie verblutend

liegen lassen mußte, für sie verhängnisvoll waren. Den Jammer, der in einem solchen Falle das Herz des Helfers zerriß, kennen aber auch alle die, denen im Leben eine ähnliche schmerzliche Erfahrung, wenn auch vielleicht nicht in so grausiger Form, begegnete. Fragen wir uns aber, was es denn eigentlich ist, was uns da so erschütternd ans Herz greift, so machen wir eine eigenartige Entdeckung. Es ist nicht nur das Mitleid mit den Betroffenen, denen wir trotz besten Willens unsere Hilfe versagen müssen, es ist auch nicht bloß das Gefühl, eine harte Rolle in einer Tragödie spielen zu müssen; nein, das, was den sittlichen Menschen hier besonders packt, ist die Tatsache, daß die sittliche Forderung der Hilfeleistung auch dann nicht verstummt, wenn die Zeitform als solche, in der der Mensch einfach drinsteht, den Gehorsam unmöglich macht. Man hat sich ja bisweilen mit dem Gedanken zu helfen gesucht, eine solche Unmöglichkeit entbinde von der Erfüllung der Pflicht. Es genüge, wenn der Wille zum Helfen da sei. Ultra posse nemo obligatur. Aber das Merkwürdige ist, daß dem Gewissen diese Logik eben nicht einleuchtet, daß es unbekümmert um diesen Freispruch den Menschen schuldig spricht, weil er seine Pflicht nicht erfüllt habe. Und wenn uns das Auge dafür erst einmal aufgegangen ist, dann merken wir: solche Fälle sind nichts Vereinzeltes. Wenn wir nicht Zeit brauchten, um von einem Ort zum andern zu kommen, könnten wir an das ferne Krankenbett eilen, wo ein Sterbender aus unserm Munde noch einmal ein Wort der Liebe hören möchte; eine Mutter könnte ihr Kind in den Gefahren der fernen Stadt ganz anders schützen, wenn sie ihm in jedem Augenblick nahe sein könnte. Allen diesen und tausend anderen Forderungen, die uns das Gewissen schwer auf die Seele legt, könnte genügt werden, wenn nicht die Zeit ihre Erfüllung vereitelte. So kann es gerade dem sittlich ringenden Menschen zur Gewißheit werden, daß diese Zeitform als solche etwas ist, was zum Fluch der gefallenen Schöpfung gehört.

3. Sobald wir aber einmal solche Erfahrungen gemacht haben, setzt eine philosophische Ueberlegung ein über das „Formproblem der Ewigkeit" (Althaus), die uns von einer neuen Seite her in dieselbe Richtung führt (vgl. Kant, Das Ende aller Dinge, 1794 [Sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein, VI]). Ist es nicht ein

ganz unmöglicher Gedanke, ein Widerspruch in sich selber, von einer Stillstellung des Zeitstroms, von einer Vollendung der Zeit zu sprechen? Jedes Ende ist doch selbst ein Augenblick der Zeit, also immer wieder ein Anfang, somit eine Fortsetzung der Zeitstrecke. Auf diese Frage muß auch nach dem heutigen Stand der philosophischen Besinnung mit der Gegenfrage geantwortet werden: Ist es überhaupt möglich, die Zeitstrecke ohne Widerspruch zu denken?

Sehen wir zunächst von Kants Lösung der Zeitantinomie ab und gehen nur von seiner Darstellung des Widerstreits aus, so stehen wir vor den zwei Aussagen, die beide für unser Denken gleich unmöglich erscheinen: 1. Die Zeit hat keinen Anfang und kein Ende, denn jeder Anfang wäre ja selbst das Ende einer vorausgehenden Zeit und jedes Ende der Anfang einer kommenden Zeit. 2. Die Zeit hat einen Anfang und ein Ende. Sonst müßte ja im jetzigen Augenblick eine Ewigkeit verflossen sein; eine Ewigkeit kann aber nie abgeschlossen sein. Man kann dieses Argument im Anschluß an Hessenberg [1]) noch weiter führen und sagen: Hat die Zeit keinen Anfang und kein Ende, dann wäre der jetzige Augenblick A der Abschluß einer unendlich langen Zeit. Ebenso wäre aber auch der Augenblick B, der die nächste Stunde abschließt, das Ende einer unendlich langen Zeit. Folglich wäre der Zeitabschnitt, der mit A abschließt, gleich unendlich wie der Abschnitt, der mit B abschließt. Und doch ist der mit A abschließende Zeitraum ein Teil des mit B abschließenden Zeitraumes. Ein Teil wäre also gleich dem Ganzen, was sich widerspricht. Wir sehen also, unser Denken führt zu zwei Unmöglichkeiten, zwei Anschauungen, die einen Widerspruch in sich schließen, sobald wir die Zeit denken wollen. Es ist eine oberflächliche Meinung, die anfangslose und endlose Zeit sei ein widerspruchsloser Gedanke und nur die anfangende und endende Zeit enthalte einen Widerspruch. Man hat dabei vergessen, daß wir die Zeitstrecke nicht ohne einen fortschreitenden Jetztpunkt denken können. Der Fortschritt des Jetzt von einer Stunde zur andern setzt aber genau wie der Fortschritt auf der Raumlinie einen Orientierungspunkt voraus, dem wir uns nähern oder von dem wir uns

---

1) Gerhard Hessenberg, Grundbegriffe der Mengenlehre, 1906, 1. Teil Die Grundbegriffe der Teilung, Vergleichung und Ordnung.

entfernen. Wir stehen bei der Zeit vor derselben Denkschwierigkeit, wie bei dem Versuch, unsere eigene Geburt und unseren eigenen Tod bzw. das Erwachen und das Erlöschen unseres Bewußtseins zu denken. Daß mein Bewußtsein angefangen hat und daß es aufhören wird, ist ein in sich widerspruchsvoller Gedanke; denn der Anfangspunkt und Endpunkt des Bewußtseins muß doch im Bewußtsein liegen. Ich muß diesen Augenblick doch erlebt haben oder noch erleben. Erlebe ich ihn aber, dann ist er eben gerade nicht der Anfangspunkt oder Endpunkt des Bewußtseins, denn einen Punkt kann ich im Bewußtsein nur erleben als Uebergangspunkt von einer Strecke zur andern. Trotz dieser Denkunmöglichkeit ist aber Erwachen und Erlöschen des Bewußtseins für uns eine Wirklichkeit, die wir jeden Tag neu erleben, wenn wir aus dem Schlafe erwachen oder einschlafen.

Kant hat ja nun bekanntlich die Schwierigkeit dadurch erkenntnistheoretisch gelöst, daß er sagt: Beide Aussagen über die Zeit sind gleich falsch, antworten auf eine falsch gestellte Frage. Denn sie beruhen auf einer Verwechslung von Ding an sich und Erscheinungswelt. Dieser Ausweg löst aber das Zeitproblem nicht. Daß Kant sich dabei beruhigt, das zeigt deutlich, daß er noch nicht wie unser heutiges Geschlecht unter der Zeit gelitten hat. Denn auch wenn die Zeitstrecke Anschauungsform ist, kann ich der Frage nicht aus dem Wege gehen: Wird diese Anschauungsform aufgehoben oder ist sie unaufhebbar? Gibt es eine Befreiung aus dem unendlichen Gefängnis der Zeit oder nicht? Wenn es eine Aufhebung der Anschauungsform der Zeit gibt, etwa mit dem Erlöschen des menschlichen Bewußtseins, so stehen wir vor derselben Schwierigkeit, sobald wir diese Aufhebung denken wollen. Es ist dann wieder ein zeitliches Ende der Zeitlichkeit. Gibt es aber keine Aufhebung, geht die Zeit in alle Ewigkeit fort, so gibt es auch keinen Zeitfortschritt. Denn dieser ist ja nur denkbar als Annäherung an einen kommenden zeitlichen Orientierungspunkt oder als Entfernung von einem früheren. Die Lage bleibt also nach wie vor die folgende: Wir stehen vor zwei Antworten auf die Frage nach dem Ende aller Dinge, zwischen denen wir uns entscheiden müssen. Entweder die Zeit ist unaufhebbar. Es gibt keine Erlösung von der Zeit selbst,

nur eine Flucht aus der Zeitstrecke, durch die man eine überzeitliche Sphäre erreicht. Oder die Zeit wird aufgehoben. Dann allein gibt es ein „Ende aller Dinge". Wir können der Entscheidung dieser Frage nicht durch die Kantische Unterscheidung zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich aus dem Wege gehen. Wir sind zu einer Stellungnahme gezwungen. Auf dem Weg des Denkens ist offenbar keine Entscheidung möglich, da beide Lösungen vor dem Forum des Denkens in gleicher Verdammnis sind. Die Entscheidung kann also nur existentiell, von Gott her oder vom Gewissen aus getroffen werden. Was müssen wir über die Frage sagen, wenn uns Gott eine Wirklichkeit geworden ist? Wenn Gott die höchste Realität ist, auf der alles Dasein ruht, dann liegt darin ein negatives Urteil über die Zeitform. Denn in dieser ist ja Gott unsichtbar. Die höchste Wirklichkeit kann in der Zeitform nur indirekt, durch Verneinung der Zeitlichkeit, ausgedrückt werden. Gott kann in der Zeit nicht vergegenständlicht werden. Sein Dasein kann darum bezweifelt und geleugnet werden. Der Widerstreit, in den wir verwickelt werden, wenn wir die Zeit denken wollen, ist darum nur ein Ausdruck dafür, daß die Zeitform etwas Ungelöstes in sich trägt, daß sie etwas in sich Unvollendetes ist. Wenn Gott ist, so muß es eine Aufhebung der Zeit geben, eine Enthüllung ihres jetzt noch verborgenen Ewigkeitsgehalts. Nur in dieser „Erfüllung" der Zeit kann die Synthese der beiden widersprechenden Aussagen liegen, die wir über die Zeit machen müssen. Ueber diese Erfüllung verfügen wir aber nicht. Sie ist Sache Gottes. Nur er kann die Antinomie der Zeit lösen. Wir können uns diese Lösung, diesen Schnittpunkt der beiden Linien der Antinomie jetzt noch nicht vorstellen. Nur soviel können wir vielleicht sagen, daß die beiden Seiten der Antinomie genau die Spannung wiedergeben, in der der Glaube die Zeitform sieht. Daß die Zeit Anfang und Ende haben muß, diese eine Seite der Antinomie entspricht der Gewißheit, daß die Zeitform nichts Ewiges ist, was unverändert fortdauern dürfte. Sie muß ein Ende haben. Daß die Zeit unendlich ist, diese andere Seite der Antinomie aber ist ein Ausdruck dafür, daß in der Zeitform etwas Ewiges ruht, daß also die Aufhebung der Zeitform nicht eine Vernichtung, sondern eine Enthüllung ist, eine Enthül-

lung des ewigen Gehalts, der sich jetzt schon in ihr befindet. Diese Enthüllung muß kommen. Sonst ist Gott nicht Gott. Es genügt nicht, daß Gott uns nur die platonische Flucht aus der Zeitlichkeit ermöglicht. Damit wäre der Fluch der Zeitform nicht aufgehoben. Gott hätte nicht auf der ganzen Linie gesiegt. Die Welt wäre nicht überwunden. Die Erlösung hätte uns nur einen Zufluchtsort erschlossen, wohin wir uns aus der Welt retten könnten. Wenn es einen Sieg geben soll über den letzten Feind, den Tod, dann müssen wir die Wahrheit fassen, wenn sie auch für unser Denken genau so widerspruchsvoll erscheint wie der Tod selbst: Die Zeit hat ihren Sinn nicht in sich selbst; sie drängt einem Moment entgegen, wo sie vollendet und in eine höhere Daseinsform aufgehoben wird. Dieser Moment ist von der einen Seite gesehen ein letzter Zeitpunkt, von der andern Seite gesehen Ewigkeit.

4. Alle diese Ueberlegungen führen uns zu einer neuen Vertiefung in die Geschichtsauffassung des N. T., die nur vom „telos" her verständlich ist. Die Auffassung der Geschichte als eines Stromes, der durch eine Reihe von Stadien hindurch einem Vollendungszustand entgegendrängt, hebt sich ja deutlich vom Geschichtsbild der Antike ab. Er ist dem N. T. wohl nur noch mit dem Parsismus und vielleicht der syrisch-mandäischen Religion gemeinsam. Für das antike Empfinden war das Geschehen entweder ein auf der Stelle Treten, bei dem die Lage immer dieselbe bleibt. Man könnte das die punktuelle Auffassung der Zeit nennen. Oder das Geschehen dreht sich im Kreise; der jährlich sich wiederholende Wechsel der Vegetation ist das Symbol des Zeitverlaufs. Auch Oswald Spenglers Zeitauffassung bewegt sich in diesem Bild der Vegetationsperioden, ebenso Nietzsches Gedanke der ewigen Wiederkehr. Im Gegensatz dazu ist die Geschichtsauffassung des N. T. mathematisch gesprochen vektoriell, d. h. sie steht unter dem Symbol einer gerichteten Linie, die von einem Endpunkt her ihre Richtung empfängt. Alle neutestamentlichen Zeitaussagen sind durch diese Grundanschauung bestimmt. „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn." „Meine Stunde ist noch nicht gekommen." „Jetzt ist eure Stunde und die Macht der Finsternis." „Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes geworden

und die Macht seines Christus." Also jede Zeit hat ihre eigene, mit keiner andern vergleichbare Stelle auf der gerichteten Linie, die dem „telos" entgegenführt. Es sind vor allem drei Bilder der Menschengeschichte, die das veranschaulichen. 1. Das Bild vom wachsenden Bau (am deutlichsten Eph. 2, 20 ff.), 2. das Bild vom Baum (Röm. 11, 17 ff.), 3. das Bild von der Ernte, die nicht, wie in der Antike, als Element eines jährlich sich wiederholenden Kreislaufs, sondern immer als endgültige Ernte gemeint ist. All diesen Bildern ist der Gedanke gemeinsam: jeder Augenblick der fortschreitenden Zeit hat eine nur ihm zukommende Stelle im Zeitganzen. Denn jeder Zeitpunkt trägt alle bisherigen in sich, ist von ihnen getragen. Die Zweige werden vom Stamm getragen und aus der Wurzel genährt. Die oberen Steine ruhen auf den unteren, zuletzt auf dem Grundstein und Eckstein. In der Ernte kommen alle Keime und Blüten des Frühlings und Sommers zur Vollendung. Die letzte Zeit ist also eine consummatio des ganzen Zeitablaufs. Das Göttliche und das Widergöttliche muß sich zuletzt in einer alles bisherige zusammenfassenden Vollendung gegenüberstehen. Dann erst kann das Thema der Weltgeschichte, der Kampf zwischen der göttlichen und der satanischen Macht, zum Austrag gebracht werden. In dieser neutestamentlichen und parsistischen Zeitauffassung liegt die Wurzel des ganzen modernen Begriffs der Geschichte. Denn die Geschichtsphilosophie Hegels und Herders ist davon getragen. Nur daß Hegel das „telos" nicht erst in der Zukunft erwartet hat, sondern schon in seiner Gegenwart erreicht glaubte. Von da aus ist erst das „kairos"-Bewußtsein möglich, das Tillich wieder lebendig gemacht hat. Es gilt dann in jeder Lage, das „Wort der Stunde" zu finden. Jede Zeit bedarf ihrer eigenen Ethik; denn sie gleicht keiner früheren Zeit. Sie hat zwar von der einen Seite gesehen dasselbe Verhältnis zur Ewigkeit wie jede andere Zeit, denn jede Zeit ist Entscheidungszeit. Und doch hat jede Zeit — von der andern Seite betrachtet — ein eigenes Verhältnis zur Ewigkeit, das keine andere Zeit hat. Denn sie hat eine bestimmte Stelle innerhalb der gerichteten Zeitlinie. „Unsere Rettung ist uns jetzt näher, als da wir gläubig wurden" (Röm. 13, 11). Die jetzige Stunde hat also einen andern Abstand von der letzten Stunde als

jede frühere Zeit. Es kommt alles darauf an, daß wir die Stunde wissen, in der wir uns befinden (εἰδότες τὸν καιρόν). Wir können heute nicht das, was Luther gesagt hat, oder das, was Kant gesagt hat, für unsere Zeit unmittelbar wiederholen. Wir müssen das Wort für diese Stunde finden. Wir müssen unser Schicksal erfüllen, Kinder dieser Zeit zu sein. Es hat keinen Sinn, sich romantisch in eine vergangene Periode zurückzuträumen. Erst von diesem biblischen Zeitgefühl aus, also vom telos her, geht uns der Sinn der Heilsgeschichte auf. Innerhalb des wachsenden Baues der Menschengeschichte, die einer letzten Vollendung entgegengeht, innerhalb deren jeder Stein seinen eigenen, nur ihm zukommenden Ort hat, hat Christus eine einzigartige Stelle. Er ist der zweite Adam, mit dem die Periode der Vollendung einsetzt, der „Grundstein", der den neuen Bau trägt, der Eckstein, auf dem die Zukunft ruht.

Wir müssen also nach der neuen Besinnung über das Wesen der Zeit, in der wir heute stehen, mit dem Ende der ganzen zeitlichen Weltform genau so ernst und nüchtern rechnen, wie wir mit unserem eigenen Tode rechnen. Wir müssen jede Wendung der Politik, jede soziale Umwälzung mit der Frage betrachten: Welches Licht fällt auf dieses Ereignis vom Ende her? Der Zeiger der Weltenuhr rückt unaufhaltsam vorwärts dem Zwölf-Uhr-Schlag entgegen. Es kommt alles darauf an, daß wir wissen, welche Stunde es geschlagen hat. Wenn wir mit diesem Ende rechnen und den Weltlauf unter dem Gesichtspunkt des Endes betrachten, sind wir natürlich schweren Gefahren ausgesetzt. Es ist die Gefahr, daß wir das Ende datieren wollen und die geschichtlichen Ereignisse phantastisch umdeuten. Aber alle Phantastereien, die die christliche Hoffnung in Mißkredit gebracht haben, dürfen uns nicht irremachen an der Sache selbst, an der Wahrheit, daß das Ende kommt. Dieses Ende bleibt, wie Althaus immer wieder richtig hervorhebt, Gottes Geheimnis. Dennoch müssen wir einige Aussagen darüber machen, die ganz unmittelbar aus dem folgen, was Christus für uns ist, wenn sein Anspruch wahr ist, daß mit ihm die Wende der Zeiten gekommen ist. Drei Gewißheiten über das Ende leuchten uns auf, sobald wir von Christus ergriffen sind. 1. Christus wird wieder-

kommen in Herrlichkeit und zum Gericht. 2. Es wird eine neue Leiblichkeit da sein, die Auferstehung der Toten. 3. Die ganze Natur und Menschenwelt wird in eine neue Gestalt verwandelt werden.

1. Die Erwartung der Wiederkunft Christi ist nicht ein phantastischer Traum, sondern eine nüchterne Glaubensaussage, die unvermeidlich ist, sobald wir den tiefen Zusammenhang zwischen Zeitlichkeit und Gottesferne durchschaut haben. Nicht bloß, daß der Herr der Herrlichkeit wehrlos gekreuzigt wurde, ohne Ehrenrettung vor den Menschen, ist eine unerträgliche Dissonanz, die gelöst werden muß, wenn Gott Gott ist. Nein, schon die Tatsache, daß der, der im Namen Gottes befehlen darf, werben muß um die Nachfolge der Menschen, daß er einladen muß: Kommt her zu mir alle! schon das steht im Widerspruch mit dem, was er ist und bedeutet. Es ist ebenso, wie wenn ein absoluter Monarch werben müßte um den Gehorsam seiner Untertanen. Wie kommt es zu dieser abnormen Sachlage? Der Grund liegt nicht erst in der Feindschaft der Juden oder in der Gottlosigkeit der Römer, nein schon darin, daß Gott sich überhaupt in der Zeit offenbart. Schon darin liegt die Knechtsgestalt, daß der Ewige in die Todesform der Raumzeitlichkeit hineintritt. Denn was im Raum und in der Zeit ist, kann nie allgegenwärtig sein. Es muß von einem bestimmten Punkt ausgehen und sich in konzentrischen Wellen ausbreiten. Gott muß „klein werden“, wie Luther sagt, wenn er sich der Menschen erbarmen will, die in das unendliche Gefängnis der Raumzeitlichkeit eingeschlossen sind. Gott kann in dieser Zeitform, also auch in Christus noch nicht wirklich sichtbar geworden sein. Er bleibt verhüllt. Es ist ohne weiteres möglich, den Vater auch in Christus nicht zu sehen. Nun aber hat sich Gott in Christo mit der Welt versöhnt, also müssen auch die Folgen der Gottentfremdung aufgehoben werden. Die Hülle der Zeitform muß fallen, die Wolke, die das wahre Sein Christi verhüllt hat. Christus muß sichtbar werden, wie er ist. „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wenn es aber erscheinen wird, werden wir ihn sehen, wie er ist.“ Das Sichtbarwerden Christi genügt, um alle Menschen sofort vom Recht seines Anspruches zu überführen. „Siehe er kommt mit den Wolken und es werden ihn sehen alle Augen und die ihn gestochen haben, und

es werden heulen alle Geschlechter der Erden" (Off. Joh. 1, 7). An die Stelle des Werbens, das der Zeitform entsprach, tritt etwas anderes, die absolute Macht, mit der er seine Feinde niederschmettert und seine Nachfolger verherrlicht. Es kommt also ein Gericht, das keiner Verhandlung bedarf, weil die Lage für jeden klar ist dadurch, daß Christus sichtbar geworden ist. Damit hängt dann das Letzte zusammen, was die Gemeinde nach Apok. 21 erwartet. Die Wolke verschwindet, die Gottes Gegenwart verhüllt, Gott tritt aus der Unsichtbarkeit heraus. Es braucht keine Sonne mehr. Gott ist die Sonne, die alles erleuchtet. Er nimmt also die Stelle ein, die innerhalb der jetzigen Zeitform das Licht innehat. Es bedarf auch keines Tempels mehr, keiner Kirche; auch diese ist ein Ausdruck der Gottesferne. Denn Gott selbst ist da: „Siehe da die Hütte Gottes bei den Menschen!"

2. Damit wird auch das zweite Element in der Hoffnungswelt der Urgemeinde notwendig, die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes. Hier tritt der entscheidende Gegensatz hervor zu dem platonischen Dualismus und dem Dualismus des N. T. Beide Weltanschauungen rechnen mit zwei Seinsweisen. Aber innerhalb des Platonismus sind die zwei Welten wie zwei Stockwerke übereinander gelagert. Dieser statische Dualismus bedeutet eine Resignation gegenüber der zeitlichen Wirklichkeit. Völlig anders ist das Verhältnis der beiden Seinsweisen in der biblischen Anschauung. Die beiden Daseinsformen stehen in einem Widerstreit miteinander, in einer Hochspannung, die nach Lösung drängt. Was hier schwach ist, ist dort stark, was hier töricht ist, ist dort weiser als die Menschen sind, was hier nichts ist, ist dort das wahrhaft Seiende. Um was geht der Kampf in diesem dynamischen Dualismus der neutestamentlichen Lebensanschauung? Der Kampf geht um die Sichtbarkeit. Es ist unmöglich, daß beide Daseinsformen zusammen sichtbar sind. Es ist nur entweder die eine oder die andere gegenständlich. Jetzt ist die Zeitlichkeit sichtbar. Dann fällt die Hülle, und eine andere Daseinsform tritt ans Licht. Das zweite Sein nimmt die Sichtbarkeit ein, die bisher vom ersten behauptet war. Was bedeutet also das Ende? Es bedeutet nicht die Entstehung des zweiten Seins, sondern seine Enthüllung, seine Entschleierung. Das

führt auf die geheimnisvolle Tatsache, von der bei Paulus und Johannes übereinstimmend gesprochen wird: Christus ist mit der Auferstehung in das zweite Sein eingegangen, als der Erstling unter den Entschlafenen, als der Anfänger einer neuen Weltgestalt. Jeder, der an Christus teilhat, geht schon jetzt in das zweite Sein ein. Man kann also, wenn man das Wort Leiblichkeit in einem neuen, umfassenderen Sinne nimmt, sagen: Jeder, der in Christus ist, hat schon jetzt die neue Leiblichkeit, aber in absoluter Verborgenheit. Eine Verwechslung mit dem Astralleib der Anthroposophie ist ausgeschlossen, denn es handelt sich um etwas, was in dieser Zeitform niemals vergegenständlicht werden kann. So ist das Wort Kol. 3, 3 ff. zu verstehen: „Ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. Wenn aber Christus enthüllt werden wird, euer Leben, so werdet auch ihr mit ihm enthüllt werden in Herrlichkeit.“ Diese Enthüllung des jetzt schon latent vorhandenen neuen Seins ist die Auferstehung des Leibes. Die Gewißheit, daß wir jetzt schon vom Tod zum Leben hindurchgedrungen sind, steht also nicht im Gegensatz zu der andern Gewißheit, daß wir auferweckt werden am jüngsten Tage; vielmehr bedingt die erste Gewißheit die zweite. Denn sobald das neue Dasein in Christus als Gegenwart erlebt wird, ist der Widerstreit vorhanden, der nach einer Lösung drängt, der Kampf um die Sichtbarkeit dessen, was uns auf unsichtbare Weise geschenkt ist. Darum sind im Johannesevangelium die beiden Aussagen immer miteinander verbunden: Wer an mich glaubt, der ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen *und* ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Die Zusammengehörigkeit beider Sätze verstehen wir nur, wenn wir die platonische Auslegung des Johannesevangeliums überwunden haben.

3. Diese Enthüllung des zweiten Seins läßt sich aber nicht auf einen Teil der Schöpfung beschränken. Denn es handelt sich ja nicht um einen Umbau, der sich nur auf einen Teil der bisherigen Welt erstreckt. Ein Umbau kann mit einem Stockwerk oder Flügel eines Hauses vorgenommen werden; er braucht nicht das ganze Haus zu umfassen. Die Verwandlung, um die es sich hier handelt, geht aber nicht auf einen Teil des Weltinhalts, sondern auf die Grundform des Ganzen. Diese kann nicht teilweise aufgehoben

werden, sondern entweder ganz oder gar nicht. „Die Gestalt (σχῆμα) dieser Welt vergeht". So kommt es zu dem Gedankengang von Röm. 8, 19 ff.: „Das Harren der Schöpfung wartet auf die Enthüllung der Gottessöhne." „Die ganze Kreatur seufzt mit uns und liegt in Geburtswehen." Das Bild von den Geburtswehen knüpft unmittelbar an die spätjüdische Apokalyptik an, die die Geburt einer neuen Welt erwartet, der eine kosmische Katastrophe vorausgeht. Alles einzelne in dieser Zukunftserwartung bleibt Geheimnis, jeder Versuch, es sich auszumalen, führt zur Phantastik. Aber der Grundgedanke ist unausweichlich: „Die Knechtschaft der Vergänglichkeit", d. h. die Zeitform, in der Gott nie sichtbar werden kann, drängt nach Lösung. Die ganze Kreatur befindet sich in einem ungelösten Zustande. Die Notwendigkeit des Tötens, diese fortwährende schmerzvolle Reibung, unter der der Lebensprozeß vorwärtsgeht, ist etwas, was nach Lösung schreit. Wenn Gott ist, so muß es auch eine neue Lebensform geben, in der dieser schmerzliche Widerstreit aufgehoben ist, „die Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes", in die die ganze Kreatur aufgenommen ist.

Katholische Theologie der Gegenwart.

Von

Pfarrer D. Leonhard Fendt in Berlin.

1. Die katholische Theologie hat nie aufgehört, sich als die eigentliche Theologie des Christentums anzusehen, als die sacra scientia vom Evangelium Jesu. Man redet an ihr vorbei, wenn man sie als auch eine Theologie neben anderen Theologien nimmt. Von ihr aus gesehen nehmen sich alle anderen Theologien aus wie jene Juden, die im Namen Jesu Teufel austrieben, und hielten doch nicht zu Jesus. Es sind „Fälle", mit denen sie sich fort und fort auseinandersetzt, ja an denen und von denen zu lernen sie sich gedrungen fühlt, weil sie die Theologie ist. Es hat in Deutschland auf katholischer Seite immer ein größeres Interesse für Protestantisches bestanden als umgekehrt. Sektentheologien haben ja meistens die gleiche Ausschließlichkeit wie die katholische Theologie, aber sie finden bei allen anderen nur Teufelswerk; hingegen die katholische Theologie sieht in der protestantischen ihr Werk getrieben, freilich willkürlich und usurpatorisch getrieben, darum ohne Segen, nicht sacra, sondern humana scientia. Darum tönen plötzlich die katholischen Klingeln aufgeregt angesichts des Vortrags von Erik Peterson: „Was ist Theologie?" „Heute ist der protestantischen Theologie Heil widerfahren: Mit jähem Ruck erhebt sich Erik Peterson über den Psychologen und den Soziologen. Seine Theologie aus dem Glauben, die Theologie auf Grund des bestehenden Dogmas ist eine — im Ernst sei's gesagt — begnadete Wiederbegründung. Wenn die Protestanten sie haben wollen, haben sie wieder eine Theologie, die, aller Weltwissenschaft überlegen, die erste

Wissenschaft ist, eine Theologie, die jeden Menschen angeht" (Hugo Lang, „Hochland", Sept. 1926, 725; ähnlich Karl Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, 325). Nostra res ibi agitur, et quam desideramus, ut bene agatur, denkt man.

Nun ist gewiß wahr, daß die katholische Theologie sich mit so gutem Gewissen als die sacra scientia gibt, weil sie nie von ihrem ererbten Stuhl aufgestanden ist, aus Seßhaftigkeit also. Aber es kommt doch hinzu, daß sie stets die Wissenschaft um die wirklich vom katholischen Volk geübte Religion gewesen ist, nicht ein Wolken- oder Götterberg über den Tatsachen hier unten. Gerade aus diesem Bewußtsein heraus bekommt sie das Augenblinzeln, wenn sie unsere freischwebenden Systeme ansieht, die ihr wie die Träume eines Geistersehers erscheinen: „Während die Protestanten durch theologischen Sport sich zu Denk-Weltmeistern auszubilden suchen, leben wir mit den religiösen Menschen in ihren Hütten." Der dritte Grund für jenes Hochgefühl ist der wichtigste: Wir, denken die katholischen Theologen, sind nicht Zuschauer im Heiligtum von irgendeinem Punkte aus, wir geben nicht unser Urteil ab über das Erlebte und Geschaute, sondern wir dienen im Heiligtum; nie haben wir das Heiligtum selbst in Frage gestellt, nie in Arbeitskleidern und mit Handwerksgerät es betreten; unsere Wissenschaft ist Uebersetzung der Wissenschaft Gottes und der Heiligen (Thomas, Summa Th. I qu. 1 a. 2). Damit hängt der vierte Grund zusammen: Wir, sagen die katholischen Theologen, nehmen das Ganze der Offenbarungswirklichkeit, wie sie Gott vom Anfang bis auf heute gestaltet hat, und bauen daraus unser System, hingegen die protestantische Theologie wählt sich die Steine aus nach dem Zug des Herzens oder des Verstandes, wenn sie nicht überhaupt auf die Offenbarung Gottes im Hauptartikel verzichtet, ihr Werk aus dem eigenen Ich gestaltet und nur auf die Offenbarung irgendwie exemplifiziert. Zu diesen vier Gründen ist jedoch zu sagen: der erste ist nicht stichhaltig, der zweite braucht noch nicht christlich zu sein, der dritte und vierte ist eine wertvolle Stellungnahme in dem Kampf um Wesen und Aufgabe der Theologie, aber erledigt ist der Kampf damit noch nicht. Gerade in Sachen des dritten und vierten Punktes bleibt der katholischen Theologie eine

mächtige Arbeit zu tun, die erst von wenigen erkannt und angefaßt wird.

Einer dieser wenigen ist der Tübinger Karl Adam. Ich meine jetzt nicht seine gegen Heilers „Wesen des Katholizismus“ gerichtete sehr lehrreiche Hymnodie gleichen Titels, sondern seine gesammelten Aufsätze „Glaube und Glaubenswissenschaft“ (1923) und seine Auseinandersetzung mit Heim („Hochland“ 1926, Juli 447 ff., August 586 ff.), in der sich seine Stellung in der katholischen Theologie erprobt. Heim [1]) sah die Sünde des Katholizismus darin, daß er die eschatologische Spannung zwischen dem Tag der Menschen und dem Tag des Herrn durch vorzeitigen Kult des Herrlichkeitschristus und Aufrichtung seiner irdischen Königsmacht löst; aber Adam erblickt gerade darin Sachlichkeit und wirft Heim vor, daß er doch für den Tag des Menschen das Glück des getrösteten Gewissens kenne, also doch Herrlichkeit, während die katholische Theologie das Endschicksal noch nicht entschieden sein läßt, keine Heilsgewißheit cum absoluta et infallibili certitudine zugibt und darum eine eschatologische Spannung erster Ordnung festhält: die kommende Krisis birgt noch für jeden alle grauenvollen Möglichkeiten in ihrem Schoß. Daß aber die katholische Theologie den Herrlichkeitschristus lehrt, das kommt eben davon, daß sie das Zentrum biblisch in der

---

1) Adam sieht in ihm, von Tübingen aus, den Führer der lutherischen Theologen. Ist Heims Theologie eine Theologie der Offenbarung? „Das ist die tiefste Antinomie im System Heims“, so schließt Adam, „daß er, so ernsthaft er Missionar, ein Prediger des lauteren Wortes Gottes sein will, doch als Jünger Kants in der Toga des Philosophen mit den Mitteln des kritizistischen Denkens Gott, Offenbarung und Glauben deutet und verkündet.“ Heim ist ein „durchaus schöpferischer, originaler Denker“; aber soweit er vom wirklichen Luther weg ist, soweit ist er von einer wirklichen Offenbarungstheologie weg; wobei zu beachten bleibt, daß für Adam auch Luther schon die Offenbarungstheologie ernstlich gefährdete, als er die völlige Verderbtheit der Menschennatur lehrte und damit die conscientia pavida allein als Einfallstor der Offenbarung übrig ließ; denn conscientia pavida erscheint Adam als Subjektivität — so m u ß t e es von da aus zu Kant und zu den Philosophen des deutschen Idealismus kommen. „Der protestantische Pfarrer ist der Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ist ihr peccatum originale“, dies Nietzschewort zitiert Adam beifällig.

Inkarnation des Gottessohnes sieht und nicht im getrösteten Sündergewissen; dieses folgt erst aus der Inkarnation. „So steht im Mittelpunkte des christlichen Bekenntnisses nicht, wie Heim voraussetzt, ein subjektives Datum, etwa die persönliche Erfahrung vom gnädigen Gott, sondern die transsubjektive eherne Wirklichkeit der Inkarnation des wesensgleichen Gottessohnes. Mit dieser Wirklichkeit war der Kult des Herrlichkeitschristus in dem Augenblick gegeben, da sich Jesus durch die Auferstehung als den ‚Sohn Gottes in Macht' (Röm. 1, 4) erwiesen hatte." Der Heimsche Protestant empfängt das Christentum nur durch sein Gewissen, ja sein Gewissen ist das schaffende Prinzip, das die christliche Wirklichkeit erzeugt — hingegen der Katholik „bleibt sich bewußt, einer ungeheueren göttlichen Wirklichkeitsmacht gegenüberzustehen". „Dem die phänomenale Welt erzeugenden transzendentalen Ich Kants entspricht im Protestantismus das die christliche Wertewelt setzende Gewissen." Darum Kant der „Kirchenlehrer" des Protestantismus. Der letzte Gegensatz zwischen katholischer und protestantischer Theologie ist die grundsätzlich verschiedene Haltung gegenüber der Realität des Göttlichen! Ein erkenntnistheoretischer Gegensatz schließlich: „Realismus" dort, „Idealismus" hier; dort Objekt-, hier Subjektbetonung; dort ein Objekt-Subjektverhältnis, hier eine Subjekt-Objektbeziehung. Daraus folgt, daß für den Katholiken Christus in erster Linie eine reale Autorität und Macht ist, für den Protestanten in erster Linie Gewissenserlöser; Glaube für den Katholiken primär gegenständlich gerichtet, „Zustimmung zu etwas", für den Protestanten „nicht-gegenständlicher Fiduzialglaube"; der Katholizismus intellektualistisch gerichtet, der Protestantismus voluntaristisch; katholisch: Wahrheit Christi im Lehramt geborgen, als regula fidei objektiviert, protestantisch: subjektiver Besitz; katholisch: Sakramente, protestantisch: Gewissenswerte; katholisch: sichtbare Kirche mit Lehr-, Priester- und Hirtenamt, radikaler Protestantismus: die Kirche macht sich selbst überflüssig, nur mehr das einsame Gewissen will Tempel und Kirche sein. Dabei betont Adam immer, daß Luther selbst anders stand, so sehr die Keime des Subjektivismus auch bei ihm vorlägen; „Luther isolierte das Gotteswunder des Glaubens noch nicht derart, daß es ohne jeden kausalen Zusammen-

hang mit der Kirche und ihren Ordnungen erfolgen könnte"; „Schrift, Sakrament und Kirche blieben als objektive Autoritäten bestehen, die auch unabhängig vom Rechtfertigungsvorgang Geltung beanspruchten und insofern ‚Machteindrücke' auszulösen vermochten." Aber „genau so, wie bei Barth der absolute Gott, so verschlingt bei Heim der vergebende Christus alle anderen Prädikate, Geltungen und Wirklichkeiten." „Beiden (Barth und Heim) mangelt der Sinn für die allseitige Erfassung des Wirklichen." „Sie sind Logiker, Dialektiker."

Aber mit all dem ist Adam noch nicht weiter als die gewöhnliche katholische Fundamentaltheologie; es geht alles darauf hinaus: wir haben die durch die Kirche garantierte regula fidei und sind angesichts der Mühsal protestantischer Theologie dessen froh. Allein Adam faßt die Sache doch selbständig an. Die katholische Theologie hat nach ihm deshalb das Recht, sich als Uebersetzung der Wissenschaft Gottes und der Heiligen anzusehen und das Ganze des von der Kirche zur Annahme offiziell Dargebotenen als Offenbarungswirklichkeit hinzunehmen, weil der übernatürliche, der göttliche Glaube eine Intuition ist, gewirkt vom Hl. Geist, mittels deren wir übernatürlich-genial das Ewige erwittern und uno intuitu umfassen. Diese Intuition wurde zum ersten Male Tatsache an Pfingsten in den Aposteln; sie drängte zum Zusammenschluß derer, die solchen Glauben hatten, obwohl die Kirche auch noch ausdrücklich von Jesus gewollt war; heute noch ist die Kirche es, die von diesem Glauben Zeugnis gibt. Ihr Zeugnis wirkt als motivum credibilitatis; menschlicher Glaube, fides humana, entsteht so in den Hörenden durch die Kirche. So leben die Gewonnenen das Leben der Kirche mit, und in diesem Mitleben kommt der Hl. Geist, die fides divina tritt ein und zeigt das bisher Schwache, Zerbrechliche, Zweifelumschattete als einen Teil des ewigen Ganzen auf — so bejaht die fides divina das Predigen, Wirken und Leben der Kirche. Nicht die Kirche ist also motivum fidei, sondern der Hl. Geist, aber die Kirche *führt* zum Glauben, und der Glaube führt zur Kirche. Das *behaupten* die anderen katholischen Theologen mit Worten auch, aber *tatsächlich* ist bei ihnen der letzte Gewißheitsgrund ihres Glaubens

eben doch die Kirche, motivum fidei, nicht bloß motivum credibilitatis. Aber bei Adam wird das Gegenteil nicht bloß behauptet, sondern durch den Intuitionscharakter des Glaubens auch ins System eingebaut.

Ist das nun aber nicht der berühmte „Fideismus"? „Ich glaube, weil ich glaube; und ich glaube, wo ich glaube"? Das natürliche logische Denken meldet sich zum Worte. Ist Heim vielleicht deshalb „Logiker", weil er nicht „Fideist" sein will? Damit ist das Hauptthema angeschlagen: Natur und Gott; Natur und Gnade; Wissen und Glauben; was ist Theologie? wann ist die Theologie Offenbarungswissenschaft?

2. Während die protestantische Theologie immer mehr ihre Stärke darin sieht, das Uebergewicht des Göttlichen über alles Kreatürliche bis zur Neige auszuschöpfen, scheint die katholische Theologie ihre Stärke darin zu sehen, das fruchtbare Nebeneinander und Ineinander des Göttlichen und Menschlichen bis zur Neige auszuschöpfen. Aber das war einmal. Auch die gegenwärtige katholische Theologie will nichts anderes, als das Uebergewicht des Göttlichen über alles Kreatürliche bis zur Neige ausschöpfen. Das ist der Erfolg des energischen Einschwenkens auf die Bahn des Thomas von Aquin seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts; und man kann die allmählich geradezu zur Leidenschaft gewordene Bemühung um Thomas nur mit Sympathie ansehen, wenn man bedenkt: es heißt dies auf katholisch dasselbe tun, was die neueste evangelische Theologie mit Heftigkeit betreibt. Mutatis mutandis natürlich. Also man muß auf unserer Seite wünschen, daß man dort so eifrig als nur möglich den Weg gehe, der von Thomas aus zur Erregung echt evangelischer Instinkte führt. Wer überhaupt noch den Ton der Glocken vom Getöne der Fabrikhämmer unterscheiden kann, der horcht auf, wenn er von Thomas immer wieder vernimmt: „Gott ist der Gegenstand der Theologie. Alles wird in der heiligen Wissenschaft unter dem Gesichtspunkt Gottes betrachtet. Der Inhalt dieser Wissenschaft ist teils Gott selbst, teils das außergöttliche Sein, insofern es auf Gott als auf das Prinzip und Ziel hingeordnet ist". (So faßt M. Grabmann in seiner gleich zu nennenden Thomas-Einleitung den Inhalt von Summa Theo-

logica I qu. 1. art. VII zusammen) [1]. Oder: „Die anderen Wissenschaften haben ihre Gewißheit aus dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft ...; (die Theologie) aber hat ihre Gewißheit aus dem Licht des göttlichen Wissens" (S. Th. I qu. 1. art. V). Oder: „(Die Theologie) nimmt ihre Prinzipien nicht von den anderen Wissenschaften, sondern unmittelbar von Gott durch die Offenbarung. Und darum nimmt sie nichts von anderen Wissenschaften als von übergeordneten, sondern sie gebraucht sie als untergeordnete und als Mägde ... Und eben dies, daß sie von ihnen so Gebrauch macht, geschieht nicht wegen ihrer Schwäche oder Unzulänglichkeit, sondern wegen der Schwäche unseres Intellekts, welcher von dem weg, was durch die natürliche Vernunft (woraus die anderen Wissenschaften hervorgehen) erkannt wird, leichter zu dem geführt wird, was über die Vernunft hinaus liegt" (S. Th. I qu. 1. art. V). Uns, die wir um eine Theologie des Glaubens ringen, kann es nur recht sein, wenn die katholische Theologie einer solchen Führung so entschieden als möglich folgt. Ja, es lockt uns, selbst Einsicht zu nehmen in einen Theologen, dem die Theologie noch Offenbarungswissenschaft ist [2]. Natürlich, dieser Thomas schluckt

---

1) Gr. druckt S. 83 fehlerhaft „außergewöhnliche" statt „außergöttliche" Aber warum bringt er die Stelle wie ein wörtliches Zitat aus Thomas?

2) Es bietet sich jetzt Gelegenheit, eine Thomas-Ausgabe günstig zu erwerben; der beste Thomaskenner des Dominikanerordens, Pègues, gibt z. B. bei A. Blot in Paris die Summa Theologica heraus — handlich, im Gebetbuchformat, auf feinstem Papier, ohne allen Ballast von Anmerkungen, aber auf Grund bester Quellenarbeit, mit zwei belehrenden Vorworten, alles gut lesbar, in der Anordnung fein durchdacht, mit mancherlei Hilfen für den Leser (z. B. der Index enthält die Utrum-Ueberschriften jedes Artikels mit einem A oder N, Affirmative oder Negative, um gleich die Art der Stellungnahme des Thomas zum Utrum zu kennzeichnen). Der I. B., enthaltend die Prima Pars, ist erschienen; es sollen außer der Summa auch andere Werke des Thomas so herausgegeben werden. Zur Einführung in das Schriftwerk des Thomas haben wir im 60. B. der „Sammlung Kösel" ein beinah populäres Büchlein, nämlich M. Grabmann, Thomas von Aquin (⁵ 1926); hier findet man das vollständige Verzeichnis der Thomasschriften (rund 80) und eine ausgiebige Aufzählung der Literatur über Thomas; sein Lebensgang, seine schriftstellerische Art, seine

den ganzen Katholizismus mit Haut und Haaren, den ungepflegten wie den gepflegten; das ist und bleibt uns ein Aergernis und muß es bleiben. Aber Thomas hat zweifellos wirklichen göttlichen Glauben besessen und ihn festgehalten mitten durch all das Unterholz hindurch. Seine Theologie trägt überall wie eine verborgene innere Beleuchtung das Bewußtsein: die Offenbarung Gottes führt, in ihrer Kraft will und denke ich. „Offenbarung" und „Ich" sind dabei nicht zwei gleichgeordnete Größen, sondern das „Ich" verhält sich zur Offenbarung wie das perfectibile zur perfectio. Aber die perfectio stammt nicht aus den Kräften des perfectibile, sondern radikal von Gott. Jedoch das perfectibile stammt auch von Gott, sowohl als imperfectum wie als perfectibile. Mit anderen Worten: Thomas kann als Offenbarungstheolog den ganzen Bestand der offiziellen Kirche verarbeiten, weil die Kirche die Anwendung der perfectio auf das imperfectum darstellt. Für ihn gab es aber nur die katholische Kirche. Die Frage ist erlaubt: wie würde Thomas angesichts der Mehrzahl christlicher Kirchen heutzutage von der Offenbarung aus zur „rechten" Kirche kommen? Könnte er, im göttlichen Glauben stehend, heute ebenso wie damals die römisch-katholische Kirche bejahen? Es scheint nicht; denn auch unserseits herrscht göttlicher Glaube — wir aber bejahen im göttlichen Glauben die Reformationskirche. Von *uns* aus gesehen sieht die *Sache* des Thomas so aus: sagt er selbst, der Glaube sei ein Akt des Intellekts, der der göttlichen Wahrheit auf Befehl des von Gott durch die Gnade bewegten Willens beistimmt, so entnehmen *wir* daraus, daß der Wille eine ausschlaggebende Rolle spielt, und nennen das Ganze fiducia. Diese fiducia ist ein in sich geschlossener Akt. Erst logisch nachher zerlegt sich der geschlossene Akt in notitia historiae und assensus in veritatem. Thomas selbst will ja zweifellos den Primat des Intellekts festhalten, und Adam gelingt dasselbe durch seine „Intuition". Aber der Sache nach ist und bleibt auch bei ihnen der Glaubensakt Vertrauen zu Gott und der Gottessphäre,

---

wissenschaftliche Individualität, sein System, die heutige und ehemalige Thomasforschung werden beschrieben und Ratschläge gegeben. Man nehme hinzu desselben Verfassers „Einführung in die S. Th. d. hl. Thomas v. A.", 1919.

ohne daß die theoretischen Fragen sich als gelöst aufdrängen. Logisch nachher melden sie sich, und werden im Glaubenslicht untersucht und entschieden: aber so glatt dem Thomas nach dem damaligen Stand der Fragen die katholische Lösung einging und aufging, so widerborstig geht die katholische Lösung nach dem Stande der heutigen Wissenschaft uns ein — bei Thomas erscheint uns der Katholizismus als das damals Gegebene, bei den heutigen katholischen Theologen als das bloß von Früheren Uebernommene. Selbstverständlich können uns die katholischen Theologen Aehnliches vorhalten aus unserer Position. Aber das ist es ja: dort göttlicher Glaube, hier göttlicher Glaube — dort assentiert er dem Katholischen, hier dem Nichtkatholischen! Kommt das etwa von der Art und Haltung der Vernunft vor und außer dem Glauben? Liegt die Entscheidung für oder gegen den Katholizismus also auf dem Boden der natürlich-wissenschaftlichen Vernunft?

3. Der Bonner (kath.) Privatdozent Karl Eschweiler hat die eigentliche Sache der Theologie mächtig gefördert in seinem nicht bloß äußerlich starken Buch: „Die zwei Wege der neueren Theologie, Georg Hermes — Matth. Jos. Scheeben, Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis“ (1926, bei B. Filser, Augsburg). E. meint natürlich die katholische Theologie. Ihre zwei Wege sind a) der Weg der apologetischen Auseinandersetzung; hier wird die Aufgabe der Theologie darin gesehen, mit der gegen Glauben und Unglauben an sich „neutralen“ Vernunft die christliche Wirklichkeit philologisch, historisch oder philosophisch zu deuten bzw. festzustellen; b) der Weg der dogmatischen Selbstbesinnung; hier wird der Ausgang des theologischen Denkens grundsätzlich in den Glauben gesetzt: das Ziel der theologischen Arbeit wird dann in der Entfaltung jener Vernünftigkeit gesehen, die dem Glauben als Akt und Inhalt immanent ist. (So formuliert E. selbst.) Zu a) gehört nicht nur der theologische „Rationalismus“ (im weitesten Umfang des Begriffs), sondern auch die Erlebnistheologie: „Mag der absolute Kern des Ichselbst als transzendentales ‚Vernunftwesen‘ oder als ‚unendlich fühlendes Herz‘ erlebt werden, mag der moderne Christ sein vernünftiges Selbst im ‚methodischen Zweifel‘ von der kirchlichen Ueberlieferung isolieren, oder mag er

es umgekehrt in der Allvernunft und Allmacht des Geschichtlichen aufheben wollen, immer erweist sich der Gegensatz zwischen theologischem Rationalismus und Fideismus als dialektischer Widerspruch aus demselben Grundprinzip des religiösen Anthropozentrismus.“ Auch der Pietismus ist schließlich Anthropozentrismus. „Das rationalistische Urerlebnis der ‚Vernunft‘ und des ‚Logos‘ liegt nahe bei der pietistischen Herzenserfahrung des ‚Christus in uns‘. Pietistischer Irrationalismus und aufklärerischer Rationalismus sind geradezu historische Wechselwirkungen.“ Und aus dem Anthropozentrismus wird der Anthropismus der menschlichen Selbstgenügsamkeit und der Naturalismus der Verneinung des Göttlichen. Und zwar mitten im Katholizismus und begleitet von der katholischen Theologie, ob sie es wahr haben will oder nicht. Es zeigt sich, daß die katholische Theologie keine Winkelangelegenheit, erst recht kein kurioses Reststück aus abgeklungenen Geistesepochen darstellt, sondern eine europäische Angelegenheit ersten Ranges, eine Seite des abendländischen Geisteslebens mit denselben positiven oder negativen Vorzeichen wie dieses. Viel zu sehr haben wir uns gewöhnt, die katholische Theologie bis zur Reformation hin ernstlich gelten zu lassen, aber von der Reformation ab sie nur unter dem Gesichtspunkt der Gegenreformation zu betrachten. „Das ‚Wesen des modernen Geistes‘ ist überhaupt nicht ursprüngliches Eigentum irgendeiner protestierenden oder negierenden Massenseele. Seine orginale Wirklichkeit ist vielmehr dort zu suchen, wo auch der mächtigste und maßgebende Stil der Neuzeit, das Barock, zu Hause ist: Im Katholizismus des 16. und 17. Jahrhunderts, in der Welt der Molina, Suarez, Descartes, Malebranche, Vico. Hier ist der Mensch des Selbstgefühls groß geworden.“ Katholisch ausgedrückt: der menschliche Wille und der Gnadenwille Gottes erscheinen im Molinismus „wie zwei selbständige und nebengeordnete Kontrahenten, von deren Concordia bzw. Discordia das Allgeschehen abhängig ist“; Natur und Gnade, menschliches Ich und göttliches Du sind Gesellen; nicht mehr ein bloßer Hilfsbegriff ist der status naturae purae, sondern „der natürliche Mensch“ in seiner Herrlichkeit; nicht mehr auctoritas et ratio heißt es nun, sondern fides et ratio; die Glaubensgewißheit ist nicht mehr die certitudo

super omnia, sondern eine psychologisch geartete certitudo; an die Stelle der übergreifenden göttlichen Wirklichkeit, der man sich beugt, tritt ein Schlußverfahren. „Die festländische Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts hat die neue Form der katholischen Gläubigkeit und Frömmigkeit zur positiven Voraussetzung. Erst mußte die natura humana als urständige Kontrahentin der göttlichen Gnadennatur erlebt werden, ehe sich das sogenannte ‚natürliche System' negativ zur Gnade abschließen konnte." Das Vatikanum hat diese Entwicklung zwar energisch umgebogen, aber nicht beendet: heute noch herrscht im Katholizismus die apologetische Theologie der „neutralen" Vernunft; ihr ist es unmöglich, mehr als Teilerfolge gegen den Geist der Aufklärung zu erringen. So steht Georg Hermes durchaus nicht als der böswillige Ketzer da, für den ihn Dutzende von wohlgeordneten Kompendien ausgeben, sondern bei ihm ist die katholische Entwicklung nur am deutlichsten zu spüren. „An keinem apologetischen System ist so deutlich und lehrreich zu erkennen, daß die Methode der vom Glauben isolierten reinen Vernunfttheologie keineswegs für das apologetische Spezialfach allein berechnet ist, sondern die einzig mögliche Methode einer ‚wissenschaftlichen Theologie' überhaupt sein will." Im übrigen ist seine Dogmatik „nicht viel mehr als eine Registrierung des damals in Deutschland maßgebenden sensus communis der katholischen Dogmatiker". Man saß selbst im Glashaus, als man nach Hermes mit Steinen warf — und heute ist es noch nicht radikal anders, wenn auch aus dem Glashaus ein Glaspalast geworden ist. Selbst der vielverfluchte „hermesianische Zweifel" stellt sich als echter, vom Katholizismus gelobter methodischer Zweifel heraus; denn es fiel Hermes nicht im Traum ein, seinen katholischen Glauben zu sistieren, er war und blieb ernstlich und ganz Katholik, das dubium Hermesianum ist nur Methode!

Heute ist der Stufengang in dieser Theologie der „neutralen" Vernunft etwa folgender: Mit der Vernunft beweist man das Dasein Gottes, die Möglichkeit, Notwendigkeit, Tatsächlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung; aus dem Neuen Testament als einem gewöhnlichen Literatur-Erzeugnis geht hervor, daß Jesus die Offenbarung Gottes bringt, daß Jesus eine Kirche gestiftet und ihr diese

Offenbarung anvertraut hat, ebenso, daß diese Kirche allen Menschen diese Offenbarung zur Annahme vorzulegen hat, und jeder von Gott her verpflichtet ist, sie anzunehmen. Nun überlegt der „Denker“, daß Gott die lauterste Wahrheit ist, der nicht irren noch lügen kann; daß man also Gottes Offenbarung Glauben schenken darf und muß; und daß man auch dieser Kirche, die uns die Offenbarung übermittelt, Glauben schenken darf und muß. Soweit kommt der „Denker“ mit seiner natürlichen Einsicht: ich darf und muß der Offenbarung Gottes in der katholischen Kirche glauben. Diese Einsicht ist aber noch nicht wirkliches Glauben. Damit der Denker auch wirklich glaubt, muß göttliche Gnadenhilfe eintreten; sie erleuchtet seinen Verstand und erhebt seinen Willen, so daß er nun mit vergöttlichten Kräften die Offenbarung Gottes in der katholischen Kirche annimmt und festhält — das ist der Glaube. Sein letzter Gewißheitsgrund liegt in der Wahrhaftigkeit Gottes, der nicht irren und lügen kann. Also in einem Urteil unserer Vernunft. Darum ist er kein blinder Glaube, sondern rationabile obsequium.

Es ist tragisch, daß die katholische Theologie bis heute ernstlich meint, damit a) ein rationabile, b) ein obsequium Dei zu leisten. Ein rationabile in dem Sinn: „alles ist vernünftig bewiesen“ gibt ja der Stufengang keineswegs; auch nicht in dem Sinn: „alles ist vernünftig wohl unterbaut“. Denn auch wenn wir den ganzen Beweis- und Stufengang zugeben, also nichts dahinter fänden, daß das Dasein Gottes, die Stiftung der katholischen Kirche, Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit der Offenbarung, die Kirche als Offenbarungsträgerin bewiesen sei — gerade weil die Vernunft das alles besorgt, muß ich fragen: wer zwingt denn meine Vernunft, gerade auf diese Dinge zu denken, statt auf Technik, Geld, Gesundheit? Natürlich, wenn ich Kandidat der Theologie bin, zwingt mich eigene Neigung, Behörde, Professorenschaft zu diesen Gedankengängen. Aber wenn ich Brückenbauer, Landwirt oder Arzt bin? Jedenfalls, Gott zwingt niemanden zu diesen Gedankengängen! Also kann ich sie tun oder lassen, weil sie dem Gebiete der Menschenvernunft angehören, dem noch vieles andere auch angehört. Ueberdies: wenn das N. T. als gewöhnliches Literaturerzeugnis eine Rolle spielen soll — warum soll ich denn dies Buch lesen? Ich lese

manches gewöhnliche Literaturerzeugnis nicht! Und wenn nun so verpflichtende Sachen in einem gewöhnlichen Literaturerzeugnis stehen, dann ist das nicht anders, als wenn bei Karl Marx verpflichtende Sachen stehen oder in der „Anklage“ der „Ernsten Bibelforscher“ gegen die Geistlichen. Jedenfalls Gott zwingt niemanden, das N. T. zu lesen als ein gewöhnliches Literaturerzeugnis, weil er überhaupt niemanden zum Lesen zwingt. Also handelt sich's um kein obsequium Dei. Gott gehorchen, das sieht anders aus! Wenn ihr letztlich deshalb Gott glaubt, weil eure Vernunft seine Wahrhaftigkeit einsieht, so gehorcht ihr im Grunde doch eurer Vernunft und nicht Gott. Der ganze Stufengang zeigt ja: euer obsequium Dei soll erzwungen werden durch vernünftige Einsicht. Nein, sagt ihr, eben nicht erzwungen, sondern freiwillig soll von der Vernunft eingesehen werden, daß man müsse; und von Gott wird dann das obsequium zur Wirklichkeit gemacht. Gut, also ihr leistet euer obsequium, weil Gott euch zieht? So geht doch davon aus: „Gott zieht uns“ — und redet nicht zuerst ganze Seiten von eurer Vernunft und euren Beweisen! Fangt oben an, nicht unten! Aber das tut ihr eben nicht. Weil ihr eurer Vernunft gehorchen wollt und nicht Gott! Weil ihr im Grunde darauf aus seid, daß Gott euch euren Vernunftgehorsam, obsequium quo obsequimur rationi, ermöglichen soll! So wird auch das obsequium Dei hier illusorisch. Die Gnadenhilfen hier und dort, die distinctiones an allen Enden sollen das nur frisieren.

Eschweiler setzt dieser Theologie-von-unten in Matth. Jos. Scheeben eine Theologie-von-oben entgegen. Für Scheeben ist das ultimum resolutivum fidei nicht ein Schluß aus der veritas Dei, sondern ein Gottgezeugtes, ein Erzeugnis der auctoritas Dei: der Mensch wird der göttlichen Majestät religiös untertänig. „Die ehrfürchtige Unterwerfung und das unbedingte Sichpreisgeben des geschöpflichen Geistes an die Urheberschaft des ‚Pater spirituum‘ ist das prinzipielle Moment des Glaubenserlebnisses.“ Was die Vernunft dabei leistet, ist gewiß nicht zu entbehren, gibt aber in keiner Weise den Ausschlag. „Was der glaubende Geist an vernünftigen Vermutungen, Wahrscheinlichkeiten, Einsichten oder Folgerungen erleben mag, alles ist nur ‚Vorbereitung‘ und ‚Be-

gleitung', soweit es ein Produkt der menschlichen Vernunfttätigkeit ist. Der Glaube wird ‚als übernatürliche Erkenntnis der Seele eingezeugt' und nicht wie das Wissen ‚aus ihrer natürlichen Kraft erzeugt'." Und was der Glaube selbst an Vernunfttätigkeit enthält, das ist logisch nachher, das Erste bleibt immer die Beugung vor der göttlichen auctoritas durch die göttliche auctoritas; „Scheeben wird nicht müde, die willige Hingabe an den auctor unseres Daseins, den sogenannten pius credulitatis affectus als die ‚Wurzel des Glaubens', d. i. des Glaubens als psychologischen Phänomens, hervorzuheben. Aus dieser Wurzel ziehen die logischen Faktoren der gläubigen Zustimmung und Gewißheit erst ihre Wirkung als Faktoren des spezifischen Glaubensurteils." Daher ist für Scheeben das echte Glauben „auf den geistigen Wechselverkehr zwischen dem Auktor und dem aus Achtung und Wertschätzung sich Hingebenden" beschränkt; „die Annahme eines Zeugnisses, bei welchem der Zeugende ‚einfach als ein Kanal' für eine uns sonst nicht zugängliche Wahrheit betrachtet wird, ‚verdient den Namen des Glaubens nicht und wird bloß abusive so genannt'." „Nackte Sätze können weder Grund noch Gegenstand eines gläubigen Verhältnisses werden." „Der im Glauben Gehorchende vollzieht nicht etwas, was von der Person des Glauben Fordernden getrennt werden könnte." Für dieses Verhältnis des Gläubigen zu Gott, für diese auctoritas Dei nimmt Scheeben den Ausdruck, nein die Tatsache: „Gotteskindschaft". Darum ist die Taufe *φωτισμός*! Auf dem Zeugen und Gebären liegt der Ton; „Freundschaft" besagt deshalb zu wenig, weil hier leicht „der Ton von dem übermenschlichen Seinsgrund der Freundschaft mehr auf die menschlich bewußte Gesinnung und die moralische Betätigung gerückt" wird. Darum: der Gnadenstand ist eine participatio divinae naturae physica, eine naturhafte Teilnahme an der natura naturans. Ja, Scheeben sieht die Gotteskindschaft erst dann vor der Gefahr, nur christliches Bewußtsein zu sein, gesichert, wenn sie mehr ist als gratia creata inhaerens, wenn sie nämlich ihr Vollwesen daran hat, daß der Hl. Geist der begnadeten Seele mit der göttlichen Substanz selbst einwohnt! (Es hat sich über dies speziell Scheebensche „Theologumenon" im Katholizismus derselbe Streit: gratia infusa allein

oder erst mit inhabitatio Spiritus Sancti? entwickelt, der bei uns um die justificatio und ihr Verhältnis zur inhabitatio Spiritus S. gepflegt wird.)

Diese Scheebensche Theologie-von-oben hat nun Eschweiler (die Zitate oben sind Eschweilers Formulierungen) zu seiner „teleologischen Theologie" ausgestaltet, indem er radikal zu Thomas zurücklenkt. Scheeben hat nämlich zwar den Glauben wieder zum göttlichen Glauben gemacht, aber nicht die Kraft besessen, seine Offenbarungstheologie auch über die apologetische Vernunfttheologie übergreifen zu lassen, sondern eine eigene apologetische Vernunftmethode neben der Offenbarungstheologie bestehen lassen. „So schließt denn Scheeben die spekulative, die eigentliche Theologie in die göttlichen Ideen der Glaubenssätze ab und nimmt für die philosophisch-historische ‚Form' der positiven Theologie, d. i. für die Apologetik, unbesehen Kleutgens ‚methodischen Zweifel' an, der kein wirklicher methodischer Zweifel ist, weil er bloß zweifelhaft aussehen darf." Aber das bleibt für Scheeben unweigerlich sicher, daß der göttliche Glaube nicht von der Theologie abhängig ist, „mag sie nun aus philosophisch-historischen Gründen oder aus Glaubenssätzen argumentieren." Eschweilers „teleologische Theologie" greift aber auch über die apologetische Vernunft. Es gibt eine Menschen-Natur und eine Menschen-Vernunft, gewiß, aber nie rein für sich, sondern immer als inbegriffen in die Gotteskindschaft der Ewigkeit und in den göttlichen Glauben; so ähnlich „wie der chemisch-mechanische Prozeß des Stoffwechsels in der Pflanze gerade durch seine immanente Gesetzlichkeit geeignet und darauf hingeordnet ist, von der höheren Gesetzlichkeit der Vitalität unverletzt aufgenommen zu werden." Darum Naturtätigkeit, Vernunfttätigkeit so stark als möglich — aber im höheren Stil der Ewigkeit. Nicht so, als gäbe es Natur für sich, neutrale Vernunft. „Eine indifferente neutrale Natürlichkeit, eine für sich bestehende natürliche ‚Religion' oder Sittlichkeit existiert nicht." „Es gibt für den Menschen tatsächlich nur zwei Möglichkeiten: entweder übernatürlich glaubend oder im negativen Sinn ‚übernatürlich ungläubig' zu sein." „Glaube und Unglaube, Erwählung und Verwerfung, Himmel und Hölle sind die einzigen für sich bestehenden ‚Stände' des geschaffenen Geistes."

Die Wirklichkeit ist nicht eine natürliche, sondern eine übernatürliche Ordnung (Scheeben). Die Natur ist teleologisch auf die Uebernatur zu beziehen. Daher „teleologische“ Theologie. Und nicht bloß „zu beziehen“: sie ist ab initio darauf bezogen. Eschweiler nimmt von Thomas von Aquin das desiderium naturale substantiae intellectualis in visionem essentiae divinae (Summa contra gent. III, 49 ff.): dadurch wird die ganze natürliche Ordnung auch in ihrer geistigen Spitze potentia oboedientialis für die übernatürliche Ordnung der Offenbarung und des Glaubens. Darin liegt „die große Selbstverständlichkeit des Mittelalters“ begründet, „daß der Mensch mit seinem Wissen und Erleben nur der bedingte Teil des übergreifenden, übernatürlichen Ganzen ist“. „Mehr als potentia oboedientialis, als höchste Empfangs- und Dienstbereitschaft der geschaffenen Geistnatur für die Vollendung im Glauben und in der Glorie besagt (aber) die thomistische Lehre vom desiderium naturale nicht. Sobald sie — etwa mit dem Suarezschen Begriff der potentia oboedientalis activa — so aufgefaßt wird, daß die Gnadenordnung irgendwie als Wirkung menschlichen Wirkens erscheint, ist der Sinn der teleologischen Deutung verkehrt.“

Erkenntnistheoretisch steht nun die Sache so: Der religiöse Akt ist bestimmt durch jenes einzigartige Objekt, „quod omnes Deum nominant“. Gott können wir nicht ergreifen; er muß sich uns geben. Das tut er in der Offenbarung. Wie geht das vor sich? Es kann nur ein Bedeutetwerden des Göttlichen durch das Außergöttliche, hier das Natürliche sein. Das ist möglich, weil ja Natur und Uebernatur teleologisch aufeinandergehen. Wenn nun Gott Natürliches zur Offenbarung benützt, so gründet er eine „Beziehungseinheit“ zwischen dem Uebernatürlichen und dem betreffenden Natürlichen. Nun ist das Natürliche überhaupt das Gebiet der Vernunftwissenschaft, ist das scibile. Was aus der Natur von Gott in „Beziehungseinheit“ mit der Uebernatur gesetzt wird, das bleibt zwar ein scibile, sofern es der Natur angehört, wird aber nunmehr unter einem ganz neuen Gesichtspunkt, nämlich dem der Beziehungseinheit mit der Offenbarung, ein möglicher Gegenstand des Glaubens, ein credibile. Das credibile ist der Gegenstand der Theologie, bleibt aber als scibile Gegenstand der Philosophie, Historie, Naturwissenschaft.

Weil es das credibile gibt, ist die Theologie einfach notwendig; weil das credibile am scibile erscheint, ist ebenso die Vernunftwissenschaft (Philosophie usw.) notwendig. Das scibile könnte aber nicht zum Vehikel der Offenbarung genommen werden, wenn Welt und Gott so auseinanderfielen, daß die Welt in ihrem Eigensinn und Eigenwirken nichts von Gott sagte. Anders ausgedrückt: wenn nicht die Religiosität als solche die höchste und umfassendste Haltung des Bewußtseins wäre. Das ist aber so zu verstehen: „Ein reines philosophisches Erkennen — und ginge es auf das letzte Problem der Metaphysik — ist niemals und nirgendwo ein religiöses Glauben. Dagegen ist es wohl denkbar, daß ein religiöser Glaubensakt einen Akt echter philosophischer Erkenntnis in sich schließt. Ja das Hingewandtsein des Glaubenden auf die transzendente ‚Urwahrheit' scheint sogar die geeignete Bewußtseinshaltung zu sein, um eine sachlich reine Theorie des natürlichen Seins und Erkennens zu ermöglichen." Ein Gläubiger kann kein Ungläubiger oder „Neutraler" sein, auch wenn er Vernunftwissenschaft treibt; aber kann er dann „echte" Wissenschaft treiben? Hier wird der Glaube geradezu wissenschaftsreinigend; nämlich es gibt nichts Unwissenschaftlicheres als die sogenannten „Weltanschauungen" — sie kann der Gläubige nicht annehmen, aber das ist gut, denn so bleibt er frei von diesen tyrannisierenden Vorausfälschungen wahrer Wissenschaft. Hingegen die Einzelprobleme, die wirkliche wissenschaftliche Arbeit kann der Gläubige nicht bloß energisch anfassen, er m u ß es, sobald sein Glaube die Augen aufschlägt und die Welt erblickt. Aber ist nicht der Glaube ebenfalls „Weltanschauung"? Also „Vorausfälschung"? Ja, wenn jener apologetische Stufengang der „neutralen" Vernunft gilt, dann wohl! Aber nun ist ja der Glaube Gottes Tat, Beugung des Menschen durch die göttliche auctoritas, religiöse Haltung vor der Majestät des Pater spirituum, Gotteskindschaft — die Weltanschauungen aber sind Gewächse der Vernunft, die abschließen will, wo noch an kein Abschließen zu denken ist. Ihnen setzt nun die Apologetik nicht ihr eigenes Vernunftgewächs entgegen, sondern aus Glauben urteilt sie über den Unglauben. „Die besondere Aufgabe der Apologetik besteht nämlich darin, die in der Form eines wissenschaftlichen Beweises auftretende Leugnung der göttlichen Offen-

barung als einen Scheinbeweis aufzuzeigen, in welchem nicht echte wissenschaftliche Erkenntnis, sondern subjektive Willkür dem göttlichen Glauben widerspricht." „Für ein Verfahren, das nicht ‚eigentliche Theologie' sein will, und auch nicht eigentliche Philosophie sein kann, sondern das sich nur so anstellt, als wäre die Apologetik des Christentums das unbedingteste aller Vernunftsysteme — für eine solche Man-weiß-nicht-was-Methode ist allerdings auf dem ‚einen Wege' kein Platz."

4. Auch Eschweiler redet über Luther in der bei Adam erwähnten Weise. Und doch ist Eschweilers teleologische Theologie ohne Luther unmöglich. Es gibt nämlich auch noch die Sünde! Daß man das einem christlichen Theologen sagen muß! Das ganze teleologische Gebäude stürzt zusammen, wenn das desiderium naturale in Sündhaftigkeit verstrickt ist. Luther hat das vor allem in Rechnung gezogen, daß wir Sünder sind, daß unser Egoismus jener Teleologie widerstrebt, daß aber Jesus gekommen ist, die Sünder zu rufen: darum leugnet Luther die potentia oboedientialis, darum benützt er das Holzklotz-Gleichnis. Luthers Typus ist wirklichkeitsschärfer, religiös praktischer. Unschwer könnte man Luthers Stellung mit potentia oboedientialis passiva beschreiben, wenn sie so scharf wie möglich gegen jede activa gestellt wird — aber darin liegt die passiva dann, daß eben Sünder, Widerständige von Gott gepackt, gebeugt, zum Teleologischen umgeschaffen werden können. Alles ist Religion, Erlösung von vorneherein, anders geht die Teleologie nicht. Eschweiler arbeitet zu vertrauensvoll mit physischen Kategorien. — Erlösung von Sünden ist unsere Religion, d. h. aber, Luther hat recht! Eschweiler vergißt, daß seine Theologie nicht nur eine „göttliche", sondern noch mehr eine christliche sein muß. Von der Erlösung her aufgebaut. Wenn er das tut, wird er nicht an Luther vorbeikönnen. Das ist ein katholischer Aberglaube, in der participatio divinae naturae physica mehr zu besitzen als Luther; entweder heißt physica: „Gott tut es, nicht wir", dann ist Luthers Gnadenauffassung um keinen Schritt zurück, nur daß er auf göttliches Wirken nicht den barbarischen Ausdruck physica anwendet; oder physica heißt irgend etwas anderes, dann bilde man sich nichts darauf ein — unter Christen. Die „reformatorische Irr-

lehre von dem bloß imputativen Charakter des Gnadenstandes" braucht niemanden bange zu machen, jedenfalls hat sie Luther nicht, wenn damit irgendwie Verkürzung der göttlichen Gnadengewalt und ihrer Wirkung gelehrt sein soll.

Und in einem noch viel wichtigeren Punkt wird Eschweiler mit Luther gehen müssen, sonst verirrt er sich trotz seiner richtigen Anläufe. Wie steht es — mit der Kirche? Auctoritas et ratio, recht. Aber wenn die auctoritas die Kirche sein soll, dann ist es mit der Einlinigkeit nichts. Auctoritas, das ist Gott, hörten wir; und das klang gut. Aber, was diese Theologie zur christlichen machen soll, das ist eben die Kirche! Schon nach Scheeben besteht das Wesen des Häretikers darin, daß er sich den Glauben selber „wählen" will, anstatt ihn unbedingt durch die in der Kirche als ihrem ordentlichen Werkzeug wirkende auctoritas divina bestimmen zu lassen! Der kirchliche katholische Glaube ist die konkrete Gestaltung des göttlichen Glaubens. Was soll denn das nun heißen? Wie paßt diese Abschwenkung zu der guten, ja hohen Theologie des göttlichen Glaubens? Daß die „apologetische Theologie der neutralen Vernunft" auf die Kirche hinausgehen muß, ist begreiflich; da philosophiert man sich mehr oder weniger in den Glauben hinein, da muß mit der Vernunft eine Stelle erreichbar sein, die eine Geheimtür ins Uebernatürliche enthält, eben die Kirche; da hymnodieren sie dann vom „Wunder der Kirche", das sie mit ihrer Vernunft aufgestöbert haben. Aber hier, in der „teleologischen Theologie" — hier beginnt doch alles mit Gott, der direkten majestas sacra, hier kann die Kirche nicht die Stelle der Geheimtüre ins Uebernatürliche bedeuten, man ist und bleibt ja im göttlichen Glauben, also mitten im Uebernatürlichen. Hier, in der „teleologischen Theologie", kann die Kirche nur die Stelle bedeuten, wo man Gläubige trifft, wo fort und fort das Wunder des Glaubens von Gott gewirkt wird, die Versammlung der Gläubigen, congregatio vere credentium; und weil die katholische Kirche, wie jede andere abgegrenzte Kirche, auch innerlich Nichtgläubige enthalten dürfte, so ist die Kirche die Stelle, wo das Vorhandensein wahrhaft Gläubiger nicht durch den Augenschein, sondern durch die Verheißungen Jesu sicher ist. Damit stehen wir

aber bei Luther, dem keineswegs die sichtbare Kirche zerging zugunsten einer unsichtbaren, sondern der unentwegt daran festhielt: wo die sichtbare Kirche ist, da beginnt die unsichtbare zu werden, d. h. die sichtbare Kirche ist die Stelle, wo das Wunder des Glaubens fort und fort sich begibt. Wenn Eschweiler nicht in den Trümmern der von ihm abgetanen apologetischen Theologie „der neutralen Vernunft" hausen will, muß er dies annehmen, sei es nun lutherisch oder was es wolle. Das credibile: „katholische Kirche" kann nichts anderes sein. Nur dann sind auch die hochsinnigen Erwägungen Eschweilers zum Modernisteneid, zur Ernsthaftigkeit weltlicher Vernunftwissenschaft, zur Wichtigkeit der modernen Soziologie vor den Zugriffen der nach ganz anderen Prinzipien regierenden römischen Instanzen gesichert. Und nur dann kann Eschweiler mit gutem Gewissen an den von ihm wie nebenbei erwähnten katholischen „Einseitigkeiten und Uebertreibungen, Verzerrungen und Verirrungen" vorübergehen und sie der „religiösen Individualität einer Person, eines Volkes, einer Zeit" zuschreiben, in ihnen „religiöse Armut und subjektiv beschränkte Religiosität" sehen, die kein Ziel der eigentlich theologischen Arbeit sei.

5. Man darf gespannt sein, wie die „teleologische Theologie" nun im Katholizismus wirkt. Theologien nimmt man ja dort nicht ganz so wichtig wie bei uns. Man hat ja dort ein oberstes Lehramt, zu deutsch: die Inhaber der bisherigen Theologie wissen Mittel und Mittelchen, um Rom auf ihrer Seite zu halten [1]). E. hat sich in

---

1) Eschweiler selber schreibt (S. 322 Anm. 13): „Welche Macht die vom Glauben isolierende Vernunftmethode in der katholischen Theologie bis heute besitzt, hat der Vf. persönlich erfahren. Als er in der im Jahre 1921 erschienenen Abhandlung ‚Religion und Metaphysik' zum ersten Male seine kritischen Ansichten über die moderne apologetische Theologie veröffentlichte, erregte er in Fachkreisen Kopfschütteln in horizontaler Richtung; allerdings hat das nur in der Innsbrucker theol. Zeitschrift und in Erich Przywaras ‚Religionsbegründung' einen schriftlichen Ausdruck gefunden. Aber für einen katholischen Theologen ist es peinlich, mit seiner Ansicht allein zu stehen. Um so größer war die Freude, als der Verf. i. J. 1922 die Apologetik des P. Reg. Garrigou-Lagrange (De revelatione per ecclesiam catholicam proposita, 2 vol. ed. sec., Romae-Parisiis 1921) einsehen und dort Thesen finden konnte wie: Theologia fundamentalis vel

der „Bonner Zeitschr. für Theologie und Seelsorge“ (3. Jahrg. 1926, 260 ff.) unter dem Titel „Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glaube und Wissen“ seiner Haut gewehrt. Mit Recht hält er seine Deutung des Thomas in der Frage des desiderium naturale aufrecht: die Natur hat nicht nur eine potentia oboedientialis, sondern sie ist [nach Thomas] schlechthin, soweit sie natürliches Sein und nicht defekt ist [letzteres steht im Buch nicht!], pot. oboed. für Gottes Wollen und Wirken. Der Obödientialcharakter ist nicht ein Akzidens, sondern eine transzendentale Wesensbestimmung der geschaffenen Natur. Gratia supponit naturam ut perfectio perfectibile. Die Kritik am Molinismus ist aber die vom Thomismus aus immer geübte; prompt wurde sie vom Molinismus her jederzeit als Zerrbild usw. verschrien. Die vernünftige Erkennbarkeit der praeambula fidei und der motiva credibilitatis hält E. fest, nur leugnet er die Zuständigkeit der neutralen Vernunft: „Der Thomist isoliert die apologetische Vernunft weder wirklich noch im Als-ob von dem göttlichen Glauben, weil sie sich als unbekümmerte natürliche Vernunft verwirklichen soll, nicht aber weil die vernünftige Erkenntnis der natürlichen bzw. präter-

---

Apologetica (est) defensivum munus Sacrae Theologiae, non autem scientia specifice distincta (p. 15); Theologia positiva non est proprie historia sed theologia (p. 30); Lumen Apologeticae non est lumen rationis prout abstrahit totaliter a fide, sondern: est lumen rationis sub directione fidei“ (p. 43). In Frankreich scheint man demnach hellhöriger zu sein als im Gebiet der deutschen Zunge. Inzwischen hat nämlich von Innsbruck aus schon der berühmte Unheilseher P. Stufler S. J. das Warnungssignal gegeben: Feind in Sicht! Stufler ist Molinist, und es scheint ihm selbstverständlich die Theologie unterzugehen, wenn der Molinismus angegriffen wird. So weist er zuerst dem Bonner Privatdozenten (man hat schon ganz andere zur Strecke gebracht!) nach: mit der Eschweilerschen Deutung des desiderium naturale ist es nichts; alsdann: den Molinismus hat E. nicht richtig dargestellt; und überhaupt: „nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, daß wir das Werk E.s in seiner Grundtendenz unbedingt ablehnen müssen, nicht bloß wegen seiner grundlosen Ausfälle gegen den Molinismus, sondern hauptsächlich deswegen, weil uns seine Ansicht vom Verhältnis der Natur zur Gnade unkorrekt erscheint, und weil er seine Angriffe gegen jene Theologie richtet, die vom kirchlichen Lehramt selbst als unbedingt notwendig ausdrücklich des öfteren anerkannt wurde“ (Zeitschr. f. kath. Theologie 1926, 326—336). Das ist keine Rezension mehr, das sind Handgranaten.

naturalen motiva credibilitatis durch Auktoritäten oder gar durch subjektive Irrationalitäten ersetzt werden soll." E. ist weder Irrationalist noch „Fideist". Er gibt auch nicht einfach Scheeben recht und Hermes unrecht, denn jeder ist ohne den anderen Stückwerk, darum gibt E. nur dem Thomas recht, auf Thomas gründet er seine teleologische Theologie, seinen einlinigen Weg.

Daher begrüßt P. Reginald Schultes (Dominikaner) im „Divus Thomas" E.s Weg „im allgemeinen" und sagt davon: „Er entspricht auch der Tradition der thomistischen Schule." In vornehmer Weise, wie immer, hat der Benediktiner Hugo Lang im „Hochland" 1926, Sept., 724 ff., über E.s Theologie berichtet unter der Ueberschrift „Theologie und Wissenschaftskrise". Tatsächlich ist es ein wirklicher Fortschritt, den Eschweiler macht; er führt endlich heraus aus dem verfahrenen Zustand, in welchem man der Vernunft als solcher, weiß der Himmel was, alles zuschrieb, was doch irgendwie aus gläubigen Herzen geflossen war. So fälschte man die Lage der bloßen Denker, die Lage der Menschheit, und kam mit heftiger Gebärde in den Schmollwinkel. Scheler hat gewarnt, man hörte nicht sehr gern auf ihn. Nun warnt Eschweiler; auf ihn geht man mit Denzinger-Bomben los. So kann es der kath. Theologie passieren, daß sie in etlicher Zeit ihre Gardinenpredigten über „ungläubige Theologie der Protestanten" beinahe wörtlich auf sich selbst anwenden muß. Denn auch die „liberalste" protestantische Theologie war nichts anderes als ein Versuch, den „Glauben" von der neutralsten Vernunft aus auf exterritorialem Gebiet zu begründen. Daß man hier nicht bloß exerzierte, sondern scharfschoß, ist keine Schande. Darum versteht man hier etwas vom Kriegführen. Und wenn hier die Methode geändert wird, so wäre es vielleicht gut, wenn die Katholiken nicht erst in hundert Jahren nachhinkten.

Vorläufig sieht es nicht darnach aus; vorläufig meint die katholische Theologie mit ihrer Vernunftmethode der „ungläubigen" protestantischen Theologie himmelweit überlegen zu sein. Engelbert Krebs z. B. schwebt geradezu in Glorie in seiner Schrift: „Wesen und Werden des Glaubens nach katholischem Verständnis" (1926; 30. Bd. von „Wissen und Wirken", herausg. von E. Ungerer).

Man muß diese dreißig Seiten wirklich lesen; sie sind als Gegenstücke zu Eschweiler geradezu erschütternd. Nicht etwa, weil Krebs kein tüchtiger Theologe wäre, er ist ein ehrenwerter Theologe — einer schlechten Theologie. Krebs sieht den Unterschied zwischen der (nicht weiter ernstzunehmenden) protestantischen und der katholischen Theologie so: In der protestantischen Theologie wird der Begriff des Glaubens gebraucht, um die Zustimmung zu einer sittlich begründeten, aus dem sittlichen Wollen entsprungenen Annahme zu bezeichnen. Auf die Frage: was wird geglaubt? heißt also die Antwort: was aus dem sittlichen Postulat, oder einem Gefühl, oder einer Intuition, also immer aus dem eigenen Ich hervorgeht. Auf die Frage: wem wird geglaubt? gibt es keine Antwort. Also Glaube mit Akkusativ-Objekt, aber ohne Dativ-Objekt. „Demgegenüber versteht die katholische Frömmigkeit unter Glauben ein Zustimmen zu einer Wahrheit, die mir von dem persönlichen, sich offenbarenden Gott durch menschliche, aber von Gott bezeugte Offenbarungsträger dargeboten wird. Auf die Frage, wem geglaubt werde, antwortet der Katholik: dem lebendigen sich offenbarenden Gott. Auf die Frage, was geglaubt werde, antwortet er: die von Gott durch das Lehramt der Kirche vorgelegte Offenbarung.“ Krebs nimmt jedoch den Glaubensbegriff der „altgläubigen“ Protestanten gesondert vor: „Der altgläubige Protestant schenkt dem sich ihm durch die Schrift allein offenbarenden Gotte seinen zustimmenden Glauben, während der Katholik überzeugt ist, daß schon die Bezeugung der Schrift selber als Gotteswort durch das Lehramt der Kirche erfolgt, das von Gott als Hüterin und Lehrerin des Glaubens anderweitig bezeugt ist.“ Ein schönes Gruppenbild! Aber zu künstlich gestellt. Man kann es natürlicher gestalten. Wem glaubten „Kant, Schleiermacher, Jacoby“ mit „neueren französischen und deutschen Denkern“, kurz „in weitem Umfang die heutige Religiosität außerhalb der katholischen Kirche“? Ihrem Ich. Was glauben sie ihm? Daß ihr Postulat, ihr Gefühl, ihre Intuition der Weg zu Gottes Offenbarung sei. Wem glaubt Krebs? Seiner Vernunft, also auch seinem Ich. Was glaubt er seiner Vernunft? Daß die katholische Kirche der Weg zu Gottes Offenbarung sei. Und da Krebs das „Wunder der Kirche“ mit der

Vernunft entdeckt, so kann man sagen: er glaubt seiner Vernunft, daß sie der Weg zu Gottes Offenbarung sei. Wo bleibt da ein Grund zu seiner Ueberheblichkeit? Ohne mit der Wimper zu zucken, schreibt er: „Ohne weiteres ist ... ersichtlich, daß ein dem offenbarenden Gotte dargebrachter Glaube ... nur möglich ist, wenn die aus Menschen bestehende Kirche als Hüterin und Lehrerin der Offenbarung so bezeugt ist, daß die natürliche Vernunft ihrem Lehranspruch gegenüber sagen kann: Ja, hier darf und kann und soll ich glauben, denn die menschlichen Träger des Lehramts reden zu mir als von Gott bezeugte Lehrer der Offenbarung." Nun also! Selbstverständlich „ist außer dem natürlichen Vernunftsurteil (sic) auch eine übernatürliche Gnadenhilfe nötig, um von dem Einsehen des Glaubenkönnens und Glaubensollens zur wirklichen Glaubenstat und Glaubenstugend überzugehen", wobei die Wörter „außer", „auch", „zur" und „übergehen" beachtet werden wollen. Krebs ist mit der üblichen katholischen Theologie begeistert einverstanden, daß ein selbständig denkender Mensch unserer Tage dem „Wunder der Kirche" gegenüber nicht anders urteilen kann als: hier kann, darf, muß ich glauben. Durch das „Wunder der Kirche", das ich mit meinen Sinnen wahrnehme, wird die Glaubwürdigkeit der Kirchenlehre „evident!" „Logisch einwandfrei erschlossen." Wird Krebs verstehen, daß dabei er und die Anhänger seiner Theologie nicht zu beneiden sind? Wenn er nämlich deshalb die katholische Kirche hinnimmt, weil seine Vernunft die vier „Kennzeichen" überzeugend findet: die „wunderbare Ausbreitung" (die z. B. der Rationalismus auch hat), die „katholische Einheit" (die z. B. der Militarismus der ganzen Welt noch stärker aufweist), die „außerordentliche Heiligkeit und Fruchtbarkeit an allem Guten" (die z. B. die Heilsarmee ebenfalls zeigt), die „unbesiegliche Festigkeit" (die man auch an der ägyptischen und chinesischen Geschichte studieren kann). Ja, auch wenn diese „Kennzeichen" wirklich nur der katholischen Kirche eigen wären, so wäre damit nichts gesagt als: sie hat die Macht, laßt euch imponieren und gehorcht ihr! Für eine Kirche, die doch die Kirche Jesu sein will, ein merkwürdiges Kriterium! Aber sicherlich der Vernunft angepaßt! Daß Luthers Werk der Vernunft nicht also imponiert,

dafür sei Gott Dank. Angesichts dieser, seit Luthers Zeit doch bedeutend gebesserten Situation versteht man erneut Luthers Wut auf die „Vernunft“, nämlich nicht die dem Menschen vom Schöpfer gegebene, sondern die abgerichtete, aufs Ziel dressierte, die Schau- und Glanzvernunft dicker Wälzer. Krebs schließt sein Schriftchen mit Röm. 1, 17 und betont: „Mein Gerechter lebt aus dem Glauben“ — der Ton dürfte aber auf dem Glauben liegen, nämlich nach der Absicht des Paulus.

Man muß den Vernunftunterbau der Krebsschen (d. h. der üblichen katholischen) Theologie kennen, wenn man Genuß haben soll an seinem großen Werk „Dogma und Leben“ (I. Bd. ² 1923, II. Bd. ¹. ² 1925). Auf dies Werk wird hier öfter noch zurückzukommen sein. Es hat für uns den großen Vorzug, daß es geradezu ein durchlaufender Kommentar zu den wichtigsten Lehrentscheidungen des Katholizismus ist und zugleich aus dem Dogma die katholische Praxis gestalten will — gestalten will, denn die Praxis deckt sich nicht einfach mit dem Dogma, anderseits merken wir wieder das große Aergernis: statt daß der katholische Theologe vom Dogma aus das Gestrüpp der unterevangelischen Entgleisungen wenigstens als solches kennzeichnet, rechtfertigt er es vom Dogma aus. Das hängt sicherlich auch damit zusammen, daß die Professoren der Theologie nicht mehr Männer der Praxis sind, sondern in einer edlen Höhe schweben, wo sie wenig vom Leid eines Seelsorgepriesters empfinden. Der Kollege von Krebs, Bernhard Geyer, hat in einem Beitrag zur Dyroff-Festschrift (Synthesen in der Philosophie der Gegenwart, 1926) mit dem Titel „Der Begriff der scholastischen Theologie“ auf den Nachteil hingewiesen, den die katholische Theologie dadurch erleidet, daß nicht mehr, wie vor Thomas, die Bischöfe, also die Hauptseelsorger von damals, sondern ruheumhegte Gelehrte die Träger der theologischen Wissenschaft sind. (Der Aufsatz Geyers ist sehr lichtvoll und trefflich geeignet, dem Fernstehenden Thomas und die Scholastik näherzubringen; als erste Frucht pflücke der Neuling dann G. Söhngens Beitrag zu derselben Festschrift: „Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung“, und es wird ihm manches Licht aufgehen.)

6. Der letzte Grund, warum die katholische Theologie an dem Werk der neutralen Vernunft so heftig festhält, ist ein unter Menschen sehr ehrenwerter: man will den Boden nicht unter den Füßen verlieren. Führt die neutrale Vernunft auf ebenem Wege zur katholischen Kirche, die Kirche aber legt die Offenbarung vor, die Gnade macht den Ankömmling fähig zu glauben, was die Kirche vorlegt, und er glaubt das depositum fidei wegen der Autorität Gottes, der nicht irren und nicht täuschen kann, so ist der Boden unter den Füßen des Glaubenden und der Himmel über seinem Haupte zur schönsten Einheit verbunden eben durch den Glaubensakt. Dem Menschlichen und dem Göttlichen ist sein Recht geworden. Hingegen wenn ich glaube, weil ich glaube, d. h. weil eben der Glaube in mir lebt, Gott nun einmal das Wunder des Glaubens in mir tut, dann kann, so scheint es, jeder Lehrling der Logik diese Luftblase mit dem kleinen Finger zum Platzen bringen. Denn wenn der gottgewirkte Glaube in mir lebt, wie weiß ich denn, daß er gottgewirkt ist? Das weiß ich nicht, das glaube ich vielmehr. D. h. der Glaube bringt selbst die Sicherheit mit sich, daß er gottgewirkt ist. Das stimmt ja mit der Erfahrung überein. Aber man muß sich doch klar machen, wie die Sachlage nur vor der Logik aussieht.

Ich glaube dem Glauben, daß er gottgewirkt ist. Soll dieses „ich glaube“ bloß ein menschlich-natürliches Glauben sein? Dann hat es geringe Sicherheit und die Hauptsache im göttlichen Glauben, nämlich daß er wirklich gottgewirkt ist, ruht dann auf einer morschen Basis. Oder soll auch dieses „ich glaube“ göttlicher Glaube sein? Wie kommt mir aber hier die Sicherheit, daß dieses „ich glaube“ gottgewirkt ist? Muß ich nicht wieder ein natürliches „ich glaube“ vor das gottgewirkte „ich glaube“ (sc. dem Glauben seine Gottgewirktheit) setzen? Dann ist dieses zweite „ich glaube“ wieder eine morsche Basis usw. usw. in infinitum. „Inneres Licht“, testimonium spiritus sancti internum u. ä. sind nur schöne Worte für die heillose Verlegenheit angesichts der Logik. Darum trägt die Apologetik der neutralen Vernunft die Nase so hoch, weil sie hier standhält; de Lugo z. B., der ein Jesuit war, lehrte: dieselben Erkenntnisse natürlicher Art, die zu dem Urteil führten, es könne, dürfe und

müsse der Offenbarung geglaubt werden, geben mitten im Glauben wiederum die Gewißheit, daß es sich um gottgewirkten Glauben handle. Die heutigen Jesuiten machen die Distinktion: die Erkenntnis der Autorität Gottes ist eine natürliche, dagegen ist diese Autorität selbst etwas Uebernatürliches. Auf diese Weise setzen sie an die Stelle des obengenannten „ich glaube" ein „ich weiß", nämlich ein natürliches Wissen aus Gründen; und weil diesem natürlichen „ich weiß" als Objekt die Gottgewirktheit, die göttliche Autorität, zugehört, so kann der eigentliche gottgewirkte Glaube ganz in dieser göttlichen Autorität ruhen, wenngleich das Wissen um diese Autorität ein natürliches ist. Voraussetzung bleibt allerdings, daß wie vor dem Glauben so nun im Glauben das natürliche Wissen kein Fremdkörper ist, sondern mittels einiger Gnadenhilfen unmerkbar dem übernatürlichen Milieu angepaßt werden kann. Die größte Voraussetzung bei der Sache dürfte aber diese sein, daß auf dem Wege der natürlichen Vernunft wirklich jenes natürliche „ich glaube" in ein „ich weiß" übergeführt werden kann. Eine wirkliche Theologie kann das nicht mitmachen.

Es ist immerhin eine sonderbare Situation, in der sich die katholische Theologie hier befindet. Man bedenke: diese Theologen sind als Gläubige sicher, daß ihr Glaube gottgewirkt ist; aber wenn man sie fragt, wieso sie das wissen, dann verwirren sie sich, und man hat den Eindruck: sie wissen es eben nicht! Mit einer bemerkenswerten Entschiedenheit lehnen sie es ab, ihrer Kirche dieses Wissen um die Gottgewirktheit des Glaubens so zu verdanken, daß die Kirche Erkenntnismittel des ultimum resolutivum fidei wäre; mit der gleichen ablehnenden Entschiedenheit reden sie hierin von der Bibel; Kirche und Bibel gehören ja schon zu dem, was geglaubt wird. „Ich glaube auf natürliche Weise (oder „ich weiß"), daß mein Glaube an Kirche und Bibel gottgewirkt ist." Aber man muß hier einmal die Tatsachen von den Ansprüchen scheiden. Tatsache ist doch, daß die katholischen Theologen von der Gottgewirktheit ihres Glaubens überzeugt sind, weil die Kirche diese Ueberzeugung fordert, als schon vor dem einzelnen Katholiken vorhandene Kirche; wie die Theologen diese Ueberzeugung fertig bringen, das ist ihre Sache, die Kirche verlangt einfach

diese Ueberzeugung. Weiter ist Tatsache, daß jede christliche Kirche die Ueberzeugung hat, der echte Glaube sei gottgewirkt — aber nicht jede christliche Kirche wagt es, das Glauben ihrer Mitglieder als durchgängig gottgewirkt zu nehmen.

Woher hat nun die Christenheit (um alle Kirchen unter diesem Namen zusammenzufassen) die Ueberzeugung: es gibt bei uns gottgewirkten Glauben, und auf diesen kommt es an? Der vorletzte, nicht der letzte, Grund ist offenbar die Tatsache von Pfingsten, wo der Glaube von Gott her in Tausenden gewirkt und so die Christenheit begründet wurde; und in der apostolischen Missionstätigkeit wiederholte sich das gleiche. So wurde diese Ueberzeugung zum common sense der Christenheit: Gott wirkt bei uns „den Glauben." Umkehrbar ist dieser Satz aber nicht; diese Umkehrung wagt jedoch die katholische Kirche: „unser katholischer Glaube ist gottgewirkt". Diese Umkehrung liegt ja nahe; aber dann bekommt die Sache ein ganz anderes Gesicht. Nicht mehr Pfingsten und die Missionserscheinungen als Tatsachen sind dann die Gründe jenes common sense, sondern aus dem Inhalt des (katholischen) Glaubens sollen die Zeichen seiner Gottgewirktheit durch Nachdenken erhoben werden — hier liegt die Quelle der katholischen Schwierigkeit. In der gleichen Notlage befinden sich aber jene protestantischen und katholisch-modernistischen Theologen, die an Erlebnismerkmalen die Gottgewirktheit des Glaubens erkennen wollen. Vielmehr liegt in der Konsequenz jenes common sense nur der eine Weg, der der Weg Luthers ist: wo das Evangelium Jesu gepredigt wird, die Sakramente Jesu gespendet werden, da lebt sicher gottgewirkter Glaube, da entsteht sicher die congregatio vere credentium.

Aber gerade an dem Streit: welches ist die rechte Predigt des Evangeliums Jesu? welches sind seine Sakramente? entstehen die verschiedenen Kirchen und Richtungen. Entweder genügt dann irgendwelche, also jede Predigt des Evangeliums, und irgendwelche, also jede sakramentarische Wirksamkeit — dann sind alle Kirchen und Richtungen gleich gut, und aller Glaube ist gottgewirkt. Oder jener common sense hat selbst Predigt und Sakrament des gottgewirkten Glaubens von jeder beliebigen Predigt und jedem beliebigen Sakramentarismus abgegrenzt. Letzteres ist in der Tat

geschehen durch Abgrenzung des Neuen Testaments als eines Dokumentes gottgewirkten Glaubens von aller anderen Literatur. Daß jener common sense sich an diese von ihm selbst gemachte Abgrenzung fortan zu halten habe, das übersieht der Katholizismus, der immer noch gleichwertige Abgrenzungen (Tradition) zu treffen sich herausnimmt, ja jenen common sense der Christenheit in ein vom Kirchenregiment zu handhabendes Werkzeug (Unfehlbarkeit der lehramtlich entscheidenden Stelle) verwandelt hat. Jener common sense der Christenheit bleibt sich darin gleich: „es gibt bei uns gottgewirkten Glauben", aber nur dem Neuen Testament gegenüber hat er zugleich demonstriert: „hier ist gottgewirkter Glaube zum Reden und Schreiben übergegangen."

Woher hat aber nun jener common sense seine Sicherheit? Eine Sicherheit, die der Glaubensgewißheit, der certitudo super omnia, gleich ist? Woher weiß er, daß Pfingsten nicht ein Kuriosum für das experimental-psychologische Seminar, sondern eine Tat Gottes darstellt? Diese Sicherheit geht zurück auf die Apostel Jesu. Und die Apostel Jesu waren für Pfingsten bereitet worden durch die Tatsache, daß Jesus nach seiner Hinrichtung ihnen erschien, also durch Ostern. Durch die Auferstehung wurde die Sicherheit in die Apostel gebracht: „Gott wirkt durch Jesus in uns sein Reich; Jesus, sein Leben und Tod und sein Wirken aus der Ewigkeit ist Gottes Tat an uns, zur Gründung des Volkes und Reiches Gottes." Die Auferstehung ist die letzte Quelle des common sense, und in ihrer Eigenart als Hereinragen des Göttlichen ins Alltägliche zugleich der Grund seiner Sicherheit. Auf die Auferstehung geht wie die Tatsache des Christentums überhaupt, so die Sicherheit des Wissens zurück: es gibt gottgewirkten Glauben bei uns. Und seit der Auferstehung bzw. Erscheinung Christi nach seinem Tode ist diese Sicherheit, dieses Wissen dadurch besonders charakterisiert, daß die Frage: „ja, können die Apostel sich hinsichtlich der Erscheinung des Auferstandenen nicht getäuscht haben" als abwegig und unsachlich, als *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* in der Christenheit empfunden wird. Das Göttliche hat sich kundgetan, zur Anschauung gebracht, 1. Joh. 1, 1—4, es hat selbst dafür gesorgt, daß unserer Art entsprechend die Sicherheit in die Christenheit kam:

es gibt gottgewirkten Glauben. Die Erscheinung des Auferstandenen (Pfingsten ist deren Pleroma) leitet die „übernatürliche" Erkenntnis des „Formalprinzips des Glaubens", wie der katholische Ausdruck heißt, ein.

Die Sucht der katholischen Theologie, erst vernünftig das Göttliche zu erweisen, ehe man die Auferstehungstatsache und ihre Folgen zuläßt, steht damit außerhalb des Christentums, wenigstens methodisch. Und ebenso steht außerhalb des Christentums das Streben der katholischen Theologie, die Erkenntnis des Formalprinzips des Glaubens, d. i. der Autorität des offenbarenden Gottes, auf die Vernunft zu gründen. Die katholische Theologie sollte sich einmal klar machen, welches Unheil sie schafft, wenn sie vor dem Glauben und im Zentrum des Glaubens der neutralen Vernunft Hausrechte einräumt; die ganze Masse der typisch-katholischen „Glaubenszweifel" kommt hievon! Auch in Daniel Feulings lesenswertem Büchlein „Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel" (drei Vorträge, 1926) schimmert das durch, wenngleich er selbst zuerst auf der alten Vernunftleiter herumklettert; besonders der zweite und dritte Vortrag ist aufschlußreich. Es muß in der katholischen Theologie zur Krisis kommen; Eschweiler leitet sie ein durch Rückkehr zu Thomas, indem er den Thomas nicht mit den Augen des Trabanten liest, sondern als ein Theologe, der im 20. Jahrhundert lebt und die Entwicklung seit Thomas mitgemacht hat. Nicht bloß darauf kommt es an, was Thomas nach den Augustinus, Anselmus, Petrus Lombardus, Albertus im 13. Jahrhundert bedeutet, sondern darauf, was er, der echte und unverfälschte Thomas, heute bedeutet. Wie das aber immer ausgehen mag, es bleibt dabei: „Mein Gerechter lebt aus dem Glauben" — und eine christliche Theologie soll das weder unterbieten noch überbieten wollen.

Kritische Berichte.

Zur Dogmatik III.

Von

D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

1. H. Em. Weber, Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie. Leipzig, Deichert 1925. X und 163 S. geh. M. 5.80, geb. 7.80. — H. Kutter, Wo ist Gott? Ein Wort zur religiösen und theolog. Krise der Gegenwart. Basel, Kober. 1926. 92 S. geh. M. 2.80. — P. Tillich, Rechtfertigung und Zweifel. Gießen, Töpelmann. 1924. Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen. 39. Folge. S. 18—32. M. 1.—. — E. Pfennigsdorf, Das Problem des theologischen Denkens. Eine Einführung in die Fragen, Aufgaben und Methoden der gegenwärtigen Theologie. Leipzig, Deichert. 1925. XI und 254 S. geh. M. 10.80, geb. M. 13.—. — E. Schäder, Das Geistproblem der Theologie. Leipzig, Deichert. 1924. IV und 199 S. kart. M. 6.—. — Rob. Winkler, Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der protestantischen Theologie der Gegenwart. Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht. 1925. 32 S. M. 2.—. — Rud. Köhler, Kritik der Theologie der Krisis. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth, Friedr. Gogarten, Emil Brunner und Ed. Thurneysen. Berlin, Hutten-Verlag. 1926. 24 S. M. —.60. — H. Peter, Das christologische Problem als Lebensfrage. Vorträge der theolog. Konferenz zu Gießen. 40. Folge. Gießen, Töpelmann. 1925. 28 S. [1]).

2. Wilh. Koppelmann, Der Erlösungs- und Heilsgedanke von freiprotestantischem Standpunkt aus. Von der Teylerschen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Haarlem, d. Erven F. Bohn. 1925. X und 182 S. geh. fl. 6.50. — O. Baumgarten, Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche. Bücherei der Christlichen Welt. Gotha, Perthes. 1925. 85 S. geh. M. 2.50. — P. Bail, Die Haupttypen der neueren Sakramentslehre. Die Sakramente als Sinngebung in der kreatürlichen Welt.

---

1) Erwähnt sei auch die Neuauflage von Elerts Lehre des Luthertums im Abriß, München, Beck. 1926. M. 6.— (durch Lutherzitate, methodologischen und metakritischen Anhang erweitert, z. T. umgearbeitet).

Leipzig, Klein. 1926. 121 S. M. 4.—. — Joach. Beckmann, Vom Sakrament bei Calvin. Die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin. Tübingen, Mohr. 1926. 165 S. geh. M. 5.40, Ppbd. M. 7.—.

Webers Ziel ist „Herr zu werden über die Verwicklungen der Geisteslage"; in der Auseinandersetzung mit dieser werde sich erproben, „wie alte Wahrheit neues Licht gewinnt". Ohne ein „multa" kann es dabei nicht wohl abgehen. Ob auch ein gewichtiges „multum" erreicht ist, darüber werden die Ansichten auseinandergehen. Auch wer, was Weber aus der Geisteslage der Gegenwart heraus über die Aufgaben der Theologie zu sagen hat, in vielem Einzelnen vortrefflich findet, kann darum doch dies entscheidende „multum" vermissen [1]). — Sicher, der erkenntnistheoretische Subjektivismus — seine „klassische Ausprägung" der Kritizismus — darf mit seinem „nicht zu unterdrückenden" (6) negativen Wahrheitsmoment: Zerstörung des Wahrheitsbegriffs in seinem „einfachen, realistischen, Sinn" (Abbildung der Wirklichkeit) nicht das letzte Wort behalten; es bedarf einer transsubjektiven letzten Grundlage auch unserer theoretischen Erkenntnisbemühung. Und diese liegt nicht unmittelbar schon in dem besonderen kategorischen Imperativ, der als eine Norm der subjektiven Geistigkeit hinter aller theoretischen Wahrheitsbemühung steht, so für sich allein. Festen Boden unter den Füßen haben wir erst, wenn dieses wie jedes geistige „Du sollst" über sich hinausweist auf eine transsubjektive höchste Instanz und als eine Willensoffenbarung Gottes in unser Menschentum hinein verstanden werden darf. Ist das aber der Fall, und wir beziehen dies „Du sollst" nicht nur auf die Befolgung der einzelnen logischen Normen, sondern auf die besondere geistige Gesamteinstellung, auf gewissenhafte Herausstellung eben nur der geltungsberechtigten Wahrheit — sei es nun im Tatsächlichen, sei es im Bereich dessen, was Geltung beansprucht —, dann gewinnt durch diese religiöse Fundierung alle kritische wissenschaftliche Wahrheitsbemühung grade an Gewicht. Dies ihr volles Gewicht spürt man bei Weber gelegentlich an entscheidender Stelle grade nicht. Sonst könnte er nicht meinen, mit der „geschichtskritischen Besinnung" auf die Weltanschauungselemente, die sich dem geschichtswissenschaftlichen Erkennen „notwendig" einmengen,

---

1) Nach den drei Grundrichtungen, die für das Geisteserbe der Gegenwart charakteristisch sind, zerfällt Webers Darlegung in drei Teile. Dem modernen Subjektivismus wird der Glaube als Gottesglaube gegenübergestellt; der spezifischen Welteinstellung der Glaube als geschichtlicher Offenbarungsglaube; und neben den Irrationalismus tritt die Theologie des Glaubens.

den ganzen Gedanken einer rein „objektiven" Wahrheitsfeststellung durch geschichtswissenschaftliche Bemühung erledigt und sich damit aus den Nöten, die von dort her geltender religiöser Meinung erwachsen, glücklich herausgerettet zu haben. Der für die theoretische Wahrheitsforschung geltende Imperativ strenger Objektivität wendet sich vielmehr unerbittlich gegen alle solche Einmengung und gestattet uns nicht, uns auf den tatsächlichen Unvollkommenheiten der Ausführung zur Ruhe zu setzen. Es ist nicht „selbstherrlicher Rationalismus" (101), sondern Gehorsam gegen ein göttliches „Du sollst", was uns nötigt, alle aus dem Ringen um Fernhaltung dieser Erinnerung, woher immer sie komme, erwachsenden inneren Spannungen immer wieder neu auf uns zu nehmen.

Gewiß, wir müssen heraus aus der von dem berechtigten Ansatz in der religiösen Erfahrung her drohenden subjektivistischen Auflösung der Religion in bloße Religiosität. Der objektive Wahrheitsanspruch der Religion muß demgegenüber zu seinem Recht kommen. Ist aber das wirklich die befriedigende Lösung: der „paradoxe" Sprung des Glaubens heraus aus der Subjektivität in das Transsubjektive; dieser Glaube als „Setzung", als ein „Ernst machen mit der Wirklichkeit Gottes?" (34). Es hat ja gewiß immer ein „Dennoch" des Glaubens gegeben. Das war aber sonst nicht ein „Dennoch", womit, daß Gott sei, überhaupt erst gesetzt werden sollte. In dieser Form ist der „Sprung" des Glaubens erst ein Erzeugnis unserer besonderen Lage und vielmehr ein Symptom ihrer Problematik als eine Lösung. Ein Ernstmachen mit der Wirklichkeit Gottes setzt normalerweise diese Wirklichkeit als eine für den betreffenden vorhandene grade schon voraus und meint, daß man sich nun auch demgemäß verhalten soll; hier soll durch solches Ernstmachen nothafterweise diese Wirklichkeit selber gewonnen werden. Und daß sich diese ganz eigentliche „Setzung des Absoluten" als „Setzung durch den Absoluten" (34) nimmt, ändert die Nothaftigkeit dieser ganzen Einstellung nicht wesentlich. Es ist darum auch nicht zu verwundern, wenn der Glaube als Setzung unter der Hand in den Glauben als einfaches Hinnehmen übergeht. Erst der Rückgang auf die positive Offenbarung überwindet den religiösen Subjektivismus wirklich. Wenn nur das Vorhandensein positiver Offenbarung nicht selber schon die Wirklichkeit Gottes zur Voraussetzung hätte! Das eigentliche religiöse Problem der Gegenwart liegt aber grade hier. Mit ihm beschäftigen sich Kutter und Tillich.

Gewiß ist es der Welthaftigkeit und dem Relativismus der historischen Betrachtungsweise gegenüber Aufgabe der Dogmatik, in allem Wandel des Zeitlichen das Ewige zu erfassen. Die große Frage ist nur, wie tief dieser

Wandel des Zeitlichen greift. In der Auseinandersetzung mit Schäder und Pfennigsdorf werden wir hierauf zurückkommen.

Und was endlich den gewiß berechtigten Rückschlag der Betonung des Irrationalen betrifft, so erwächst daraus grade die dringende Aufgabe, — eine Aufgabe, zu deren Lösung nun aber doch wieder grade die ratio aufgeboten werden muß, — dies Irrationale nun auch wirklich an der rechten Stelle zu suchen. Die Berufung auf das Irrationale kann auch dazu führen, daß wir da von berechtigt Irrationalem reden, wo es sich tatsächlich nur um unlösliche Schwierigkeiten handelt, in die lediglich ein Betreten falscher Denkwege führte, wie z. B. bei der trinitarischen und christologischen Spekulation oder bei dem Sakramentalismus des Luthertums (157).

Kutter stellt uns klar und bestimmt vor die eine spezifische Not unserer religiösen sowohl als theologischen Lage. Wir fragen: „Wo ist Gott?", denn er ist uns ganz eigentlich verloren gegangen. Die Ursache dieser Erscheinung sieht K. darin, daß wir, auf Kirche, Religion und Frömmigkeit eingestellt, ganz ins Anthropozentrische und Subjektive und allerlei bloße Erlebnisse hineingeraten sind. Darum wissen wir nichts mehr vom wirklichen Gott. Die Lösung liegt in der prinzipiellen Einstellung auf das Evangelium, das als Gottes Wort gegen alles bloße Erleben den wirklichen Gott zur Voraussetzung hat und in dem es nicht, wie überall in Kirche und Religion, — anthropozentrisch — zum mindesten ebensosehr wie um Gott um des Einzelnen Seligkeit geht, sondern — theozentrisch — um die Realisierung der Gottesherrschaft in der ganzen Menschenwelt. Die Antwort auf die Frage, wie uns Gott verlorengegangen, und wie wir ihn wiederfinden, erfolgt also auf Grund einer Kombination der nun fast schon schlagworthaft gewordenen Gegenüberstellungen von Anthropozentrismus und Theozentrismus, Religion und Gott resp. Reich Gottes oder Gottesherrschaft mit einem Verständnis des Evangeliums unter dem beherrschenden Gesichtspunkt der Durchsetzung des Gotteswillens in den menschlichen Gesamtverhältnissen.

Nun liegt in allen diesen bewußten Akzentverschiebungen gewiß eine berechtigte Korrektur vorangegangener Einseitigkeiten, und K.s Ausführungen sind denn auch in der kritischen Auseinandersetzung hiermit reich an beachtlichen Gedanken. Nur: eine wirkliche Lösung der Krisis, um die es sich hier handelt, bringen sie nicht. Die große Gottesunsicherheit unserer Tage kommt nicht einfach daher, daß sich Religion, Kirche und Frömmigkeit vor Gott geschoben haben. Es liegt vielmehr in ganz entscheidender Weise grade daran, daß seit den Tagen der Reformation dasjenige erschüttert worden ist, worauf eine einfach gegebene Gottessicherheit allemal beruht:

die selbstverständliche Geltung religiöser Ueberlieferung. Auf einer solchen fußt schließlich doch auch die Neutestamentliche Gottesgewißheit, nicht aber — wie K. es will — unmittelbar auf der gegenwärtigen Geisterfahrung. Diese verbürgt doch dort nicht, daß Gott ist, — das brauchte damals grade nicht erst besonders verbürgt zu werden, — sondern lediglich dies, daß sein Heilsreich anbreche; und so wenig wie die Betonung der Geisterfahrung hilft uns das Betonen des „Wortes" aus einer Notlage, deren eigentliche und letzte Not in diesen fundamentalen Erschütterungen der überlieferten Struktur aller religiösen Gewißheit besteht. Auch so ist doch Gott, wir mögen uns drehen und wenden, so viel wir wollen, in dem befaßt, was ja grade geltungsunsicher geworden ist [1]). Die Hervorhebung der auf die menschlichen Gesamtverhältnisse bezogenen Gottesherrschaft mag ja wohl dazu dienen, den Inhalt dieses Wortes dem Bewußtsein der heutigen Menschen näher zu bringen. Ob es aber wirklich dazu reicht, jene elementare Gottesunsicherheit in umfassenderen Ausmessungen wirklich zu überwinden? Worauf es ankommt, ist doch vielmehr dieses, für die verloren gegangene breite Basis der traditionellen Gottesselbstverständlichkeit einen wirklich entsprechenden Ersatz zu finden. Oder sollen wir es als einen Fortschritt ansehen lernen, daß auch schon um dies Elementare „Es ist ein Gott" gerungen werden muß, nicht nur so, daß sich ein „Gott ohne weiteres als wirklichnehmen" zu einem wirklichen Leben mit ihm vertieft, sondern ganz eigentlich so, daß der allererste Ansatz für das so viel wichtigere Weitere immer nur nothaft gewonnen wird?

Daß hier die eigentliche Not liegt, kann man natürlich nicht sehen, wenn man unter einem überstarken Eindruck von den Gefahren, welche alle geschichtliche Religion umgeben, unter der Herrschaft jener schlagworthaften Gegenüberstellungen steht.

Auch für Tillich liegt die eigentliche und entscheidende Not unserer Zeit in der elementaren religiösen Unsicherheit. Ging es in der Reformationszeit — bei einer zweifellosen „Unmittelbarkeit des Religiösen", für welche Gott die Bedeutung einer selbstverständlichen und grundlegenden Wirklichkeit besitzt, — um den Heilsglauben und die Not des Sünders, so jetzt, nach Erschütterung dieser Voraussetzung, um den Wahrheitsglauben und die Not des Zweiflers dem Gott, Wahrheit und Sinn überhaupt ver-

---

1) Die Gewaltsamkeit der vornehmlich allein rettenden Position kommt zum Ausdruck in dem — fast möchte man sagen — forcierten Fortissimo der Rede, das namentlich zu dem Tenor der uns überlieferten Jesusworte in einer spürbaren Spannung steht.

loren zu gehen droht [1]). Solcher Notlage gegenüber versagt jede „theologische Richtung, in der die Offenbarung ausschließlich als Heilsoffenbarung gefaßt wird" (26). Auch Heims auf Christus sich richtende Urentscheidung und die „reine Objektivität und schlechthin übermenschliche Gegebenheit der Offenbarung" im „Wort" (Barth, Gogarten u. a.) hilft uns nicht wirklich da heraus. Um Gott in der bestimmten Weise in Christus zu erfassen, muß man ihn erst überhaupt gewiß haben; und das „Wort" vernimmt als Gottes Wort nur, wer Gott schon vernommen hat. T. sieht deutlich, daß es sich darum handelt, für die verlorengegangene breite Basis der traditionellen Gottesunmittelbarkeit einen wirklich entsprechenden Ersatz zu finden. Er findet ihn in einem „Durchbruch der göttlichen Grundoffenbarung" (25). Ein solcher kann aber grade in der Lage des Zweiflers erfolgen, sofern derselbe ein rechter Zweifler ist, dem es als solchem nicht um seinen Zweifel, sondern vielmehr grade um die Wahrheit zu tun ist, und zwar als Durchbruch der Gewißheit, daß die Wahrheit, die der Zweifler sucht, nicht das „von ihm aus erst zu schaffende" Ziel, sondern die Voraussetzung alles Zweifels ist (24). Gemeint ist damit die grade aus der Situation des Zweifels hervorbrechende Offenbarung Gottes als der Urvoraussetzung wie alles Geistigen überhaupt, so auch des gleichfalls der Geistigkeit zugehörigen, zum Zweifel sich steigernden unbedingten Fragens nach Wahrheit. Darum die Forderung an den Protestantismus der Gegenwart: „Er muß wieder lernen", — anstatt lediglich von Heilsoffenbarung zu reden — „von Christus so zu reden, daß dahinter der gewaltige Klang der Grundoffenbarung in allen Religionen und Kulturen der Menschheit hörbar wird" (31). — Schade nur, daß T. diesen in keiner Weise komplizierten Gedanken durch den Versuch, ihn in das Schema des reformatorischen Rechtfertigungserlebnisses einzufügen und die echt protestantische Art von Spannung und Lösung auch hier zu erweisen, mit einem Gerank geistreicher Kombinationen umspinnt und dadurch veruneinfacht. Rechtfertigung wird darüber zu dem Allgemeinbegriff der Erlösung aus irgendwelcher religiösen — sei es Heils-, sei es Wahrheitsspannung — durch einen Offenbarungsdurchbruch; neben die Rechtfertigung des Sünders tritt durch solche Dehnung des Begriffs eine entsprechende „Rechtfertigung des Zweiflers".

Das Buch von Pfennigsdorf berührt sich in der Grundrichtung auf das stärkste mit demjenigen Webers. Auch hier handelt es sich um ein Sichherausfinden der Theologie aus verworrener Lage, indem sie sich von neuem klar auf sich selber besinnt. Es werden auch dieselben Probleme

1) Die geistige Notlage unserer Zeit wird hier also umfassender gesehen als von Kutter.

erörtert wie dort. Doch tritt bei Pfennigsdorf als Ziel solcher Selbstbesinnung schärfer heraus, daß sich die Theologie — natürlich in zeitgemäß veränderter Form — wieder als das ansehen lerne, was sie tatsächlich ist, nämlich als eine Wissenschaft ganz eigentlich sui generis, und damit jene volle Freudigkeit zu sich selbst wieder gewinne, die sie als in vollem Sinne eigenständige Wissenschaft im Zeitalter der Orthodoxie besaß. Zur vollen Eigenständigkeit einer Wissenschaft gehört aber vor allem ein klares Bewußtsein von ihrer methodischen Selbständigkeit. Indem Pf. sich dieses Ziel setzt, stellt er sich mit klarem Bewußtsein derjenigen Auffassung von rechter Wissenschaftlichkeit der Theologie entgegen, wie sie z. B. Koppelmann in seinem Buch über den Erlösungs- und Heilsgedanken vertritt. Nach K. zeigt sich die echt protestantische „Freiheit und Unbefangenheit des Geistes auch in der theologischen Forschung" grade darin, daß man sich in der theologischen Arbeit derselben Methoden bedient, die sonst in der Wissenschaft zur Anwendung kommen. Pfennigsdorf sieht eben darin die Gefahr der gegenwärtigen Lage. Unter die „Diktatur" ihr wesensfremder Denkprinzipien geraten, ist die Theologie bei solchem Verfahren auf dem besten Wege, sich einfach in Historismus, Psychologismus und Religionsphilosophie ganz eigentlich aufzulösen. Die Gefahr ist um so größer, als tatsächlich für die Theologie eine Notwendigkeit besteht, die Methoden anderer Wissenschaften auf ihrem Gebiet anzuwenden. In solcher Lage gilt es anstatt einfacher Anpassung vielmehr auf Grund klarer wissenschaftstheoretischer Herausarbeitung ihrer Eigenart ein klares Bewußtsein zu gewinnen von den Grenzen der Verwendbarkeit jener anderen Denkmethoden in ihrem besonderen Bereich.

Der Gefahr, unter die Diktatur des empirisch-wissenschaftlichen Verfahrens zu geraten, wie es in Geschichtswissenschaft und Psychologie geübt wird, begegnet die Besinnung auf den Charakter der Theologie als Normwissenschaft. Es bedarf aber weiter auch einer klaren Abgrenzung der Theologie gegen die anderen Geisteswissenschaften. Alle Geisteswissenschaft hält sich mit ihrem Normativen auf dem Boden des im Menschenwesen aprioristisch begründeten und darum „autonomen" Geisttums; die Theologie dagegen hat die geschichtlich begründete Offenbarung zum Gegenstand, „der normative Inhalt des christlichen Glaubens" ist als ein ganz bestimmt gegebener besonderer „in der Geschichte hervorgetreten" (41). Und bei der Glaubensbejahung handelt es sich nicht lediglich um eine Nötigung „immanenter Art" (52), wie z. B. beim sittlichen Soll; sondern um einen „Normzwang" (53) unter den an uns herantretenden allmächtigen Willen des Guten.

Wenn Pf. die theologische Wissenschaft, grade weil sie Wissenschaft sein will, vor die Aufgabe stellt, über ihre Eigenart volle Klarheit zu gewinnen, so hat er darin sicher Koppelmann gegenüber recht. Und sicher auch beruht alle Besonderheit der Theologie auf der Voraussetzung, daß sie es mit der geschichtlichen Offenbarung Gottes zu tun habe. Nur ergibt sich von hier allein aus nicht mehr als eine besondere Art der persönlichen Einstellung bei aller theologischen Arbeit, die gewiß auch auf die ganze Art der Behandlung ihres Gegenstandes einwirken wird [1]), und eine besondere Art der Zielsetzung: nicht auf irgendwelche wissenschaftliche Durcharbeitung des Gegenstandes, sondern seine zutreffende Erfassung eben als Offenbarung. Daß es dazu einer andern Methode bedarf als zur klaren Erfassung geschichtlicher Geistesgrößen sonst, ergibt sich damit noch nicht. Dazu müßte noch festgestellt sein, daß jenes Geschichtliche, in dem sich Gottes religiöse Erschließung vollzieht, tatsächlich sowie dem Wesen der Sache nach artanders ist als sonst Geschichtliches und darum allein mit den Methoden geisteswissenschaftlicher Forschung nicht erfaßt werden kann. Der springende Punkt von Pfennigsdorfs Darlegungen liegt darum in den Sätzen, die das behaupten. Jene Gegenüberstellung: „dort aus dem Wesen des menschlichen Geistes sich ergebende autonome innere Notwendigkeiten; hier bestimmte geschichtliche Gegebenheiten und ein von ihnen ausgehendes theonomes Soll“ trifft aber nicht zu. In Wirklichkeit lebt auch das geistige Leben in der Geschichte keineswegs in einer geschichtslosen autonomen Vernünftigkeit, sondern aus der Bejahung geschichtlich gegebener geistiger Inhalte. Und die Ableitung seiner Geltungen lediglich aus dem Wesen des menschlichen Geistes trifft hier ebensowenig das Letzte wie im Gebiet der religiösen Offenbarung. Auch geht es nicht an, jenes theonome Soll aus der sonst dem geistigen Gewißwerden eignenden Art einer innerlich begründeten Ueberführung herauszurücken, um es dann zu autonomer Gewißheitsbegründung in Gegensatz zu stellen. Autonome Gewißheit bedeutet doch nicht selbstschöpferische Gewißheit, sondern meint im Unterschied von heteronomer Gewißheitsbegründung ein eigenständiges und aus dem eigenen Innersten her erfolgendes Zustimmen-müssen. Und diesen Charakter persönlicher Ueberzeugung sollen doch gewiß auch unsere religiösen Gewißheiten besitzen, nicht dagegen, daß wir von einem uns Entgegentretenden einfach zwangshaft übermocht werden.

1) Es macht da doch einen Unterschied, ob ich an einem Gegenstande lediglich intellektuell interessiert bin oder ob ich vor ihm als einem wesentlichen Stück des menschlichen Geisttums eine rein menschliche Ehrfurcht empfinde oder endlich ob ich in alle meine Arbeit das Bewußtsein mitnehme, es hier mit realer Gotteserschließung zu tun zu haben.

Die Frage, um welche es hier letztlich geht, ist die, ob jenes offenbarende Sicherschließen Gottes zur Herstellung des religiösen Verhältnisses als ein volles Eingehen der Gottesoffenbarung in die Art und Form des geschichtlichen Menschentums zu verstehen ist oder als ein Geschehen, das lediglich darin mit Geschichte etwas zu tun hat, daß es auf dem Boden der Geschichte erfolgt, während es selbst nicht von geschichtlicher Art ist. In dieser Alternative aber wiederholt sich aus einer veränderten Situation heraus der alte Streit, wie er einst um das vere homo des Offenbarungsträgers gegen doketische Verflüchtigungen des vollen Eingehens der Offenbarung in unsere Menschenwirklichkeit ausgefochten und mit der Hervorhebung des vere homo im Prinzip zugleich auch für ein wirkliches Eingehen der Offenbarung in die Form und Art des geschichtlichen Menschentums entschieden worden ist.

Für unser Verständnis der Geschichte aber bedeutet eine solche wirkliche Geschichtlichkeit der Offenbarung ein volles Eingehen in die Form und Art dessen, was allein die Geschichte zu einem Besonderen über einen bloßen Zeitablauf der menschlichen Dinge emporhebt: das ist das geistige Leben in ihr. Vollzieht sich aber die religiöse Offenbarung Gottes in solch voller Geschichtlichkeit, dann untersteht die wissenschaftliche Bemühung um ihre zutreffende Erfassung eben den Methoden, die auch für die anderen Geisteswissenschaften gelten; und die besondere Voraussetzung der Theologie würde uns nicht über das S. 467 oben Ausgeführte hinaus zu einer eigenen Methode der theologischen Forschung führen. Eine solche bleibt dem Geschichtsdoketismus oder — was dasselbe ist — dem empiristischen Offenbarungssupranaturalismus in seinen mancherlei Schattierungen vorbehalten; und dahin gehört auch Pf.s Vorstellung, daß die Offenbarungsgeschichte mit der allgemeinen Menschheitsgeschichte lediglich „verflößt" ist (149).

Von dieser Einstellung aus erscheint denn bei Pf. die religiöse Offenbarung als etwas unmittelbar Gegebenes, weshalb die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft keine andre sein könne als „die eindeutige, unmißverständliche Wiedergabe dessen, was ein gläubiger Christ unter der Wirkung der Offenbarung erlebt" (60). So einfach liegen die Dinge nicht, sobald wir wirklich Ernst damit machen, daß die Offenbarung, weil wirklich in die Geschichte eingegangen, nun auch in der Form des geschichtlichen Geisttums vorliegt. Dann ergibt sich aus der Voraussetzung, daß in einem bestimmten geschichtlich Gegebenen das vorliegt, was mit Gotteserschließung im Sinne der Religion gemeint ist, vielmehr die Aufgabe, was in diesem gegebenen „historischen Inhalt" das Offenbarungshafte ist, im Ringen mit der bloßen Geschichte ganz eigentlich erst herauszustellen. Auch Pf. weist auf diese Aufgabe hin. Die von ihm geforderte religiös-kritische Auseinandersetzung

gilt aber bezeichnenderweise lediglich dem Vorstellungsausdruck der als historischer Inhalt gegebenen Glaubensurteile und greift nicht in ihre Substanz [1]). Die Glaubensurteile werden zu unmittelbar theonom genommen. Es ist auch hier ein — wenn auch möglichst vergeistigter — Rest aus dem buchreligionshaften Christentum, ähnlich wie bei Seeberg und bei Schäder (s. weiter unten) die unmittelbare Offenbarungsbedeutung geschichtlich gegebener Gedankenkomplexe. Die Folge davon ist, daß bei allem Bestreben, der so überaus bedenklich „unkritischen Vermengung" von Glaubensbetrachtung und empirisch-wissenschaftlichem Denken mit ihren „Kompetenzüberschreitungen" auf beiden Seiten zu wehren, doch schließlich der lobenswerten Absicht zuwider von bestimmten gegebenen Glaubensvorstellungen aus „dem empirisch-wissenschaftlichen Denken auf seinem Gebiet Grenzen gesteckt werden" (29) etwa in der Art, daß man, den Gottesglauben mit bestimmten anschaulichen Vorstellungen über Gott verwechselnd, die Anschauung vertritt, daß das vom Glaubensstandort aus selbstverständliche Miteinsetzen der Wirklichkeit Gottes auch den historischen Forscher zu einem andern Bilde von der empirischen geschichtlichen Wirklichkeit führen müsse als den nicht Gottgläubigen.

Schäder ist überzeugt, daß allein von einer rechten Bearbeitung des Geistproblems aus für die gegenwärtige Lage des theologischen Denkens nach allen Richtungen die rechten Antworten zu finden sind. Und sicher bedarf dies Problem einer gründlichen und neuen, wegweisenden Bearbeitung; und wie diese ausfällt, ist für das Ganze des dogmatischen Denkens von weitreichendster Bedeutung.

Seinen Ansatz nimmt Schäder mit der Erlanger Theologie in der besonderen christlichen Erfahrung. Diese faßt er, der seitdem wieder allgemeiner vollzogenen Wendung von der Wiedergeburt zum Glauben folgend, als den durch die Offenbarung hervorgerufenen Glauben.

Dabei handelt es sich weiter bei Schäder um eine inhaltlich ganz bestimmt geartete Form der Glaubenserfahrung, die eine bestimmte Art der Fassung des den Glauben weckenden Evangeliums umschließt. Dies Evangelium hat einen ganz bestimmten gedanklichen Inhalt. Das „Maßgebende aller Bemühungen", Glauben zu wecken, „wird und muß" darum „immer sein die Wiedereinführung dieses evangelischen Wortinhaltes in das Bewußtsein der Individuen" (56) [2]). Unter der Wirkung dieses verkündigten Gedankenzusammenhangs entsteht zunächst „ein bestimmtes

1) Auch das sonst vortreffliche Buch von Piper: Theologie und reine Lehre, 1926, ist m. E. hierin nicht durchgreifend genug.

2) Die Sperrungen von mir.

Gottes- und Christusbild" in der Seele (67): und von dieser „Gottes- und Christusanschauung", und so vom Wortinhalt des Evangeliums, geht dann weiter eine absolut bindende und zugleich absolut befreiende Wirkung aus, wodurch wir uns unmittelbar von Gott selbst berührt fühlen (67) und so „den Gott erleben, der den Gegenstand des Wortes bildet" (66).

Mit dem allen gibt Schäder gewiß eine zutreffende Beschreibung dessen, wie unter bestimmten Voraussetzungen das christliche Glaubensleben mit seinem Gewißwerden Gottes und seiner lebendigen Wirkung auf uns verlaufen *kann*, nämlich so, daß wir unter die unmittelbare Wirkung des Wortes kommen, wie es tatsächlich als ein bestimmter Vorstellungszusammenhang an uns herantritt. Dabei handelt es sich aber doch zunächst, wie Schäder selber hervorhebt, um ein menschliches Wort oder um einen in den Zusammenhängen des umgebenden menschlichen Geisteslebens mitgegebenen eigenartigen „historischen Inhalt". Ein jeder historische Inhalt aber kann so wirken, daß er von seiten des Individuums eine unmittelbare Aneignung erfährt. Um diesen besonderen Fall des Verhältnisses zwischen dem Vorstellungskomplex eines historischen Inhaltes und Individuum würde es sich also auch hier handeln. Schäder aber beschreibt dieses besondere Verhalten ohne weiteres so, als sei es das normative. Tatsächlich verläuft der Prozeß der religiösen Erfahrung auch so, daß der gegebene Wortinhalt sich nicht einfach unmittelbar in einen Bewußtseinsinhalt umsetzt, woran sich dann weitere Wirkungen schließen. Was innerlich überführt, sind nicht die an uns herantretenden Vorstellungen in ihrem unmittelbar gegebenen Zusammenhang, sondern ein tiefer zurückliegendes Lebendig-Persönliches, dem sie zum Ausdruck dienen oder worauf sie hinweisen (die Christusperson). Auf der andern Seite kann der Prozeß der religiösen Erfahrung am Evangelium auch ohne jede Scheidung zwischen dem zunächst als Menschenwort vorliegenden Gedankenkomplex und seinem Sinngehalt verlaufen, während Schäder seinerseits auch solche Scheidung vollzieht. Mit welchem Recht also nimmt Schäder grade in seiner sog. mittleren Position den Ausgangspunkt?

Jedenfalls auch für Schäder hat es der Glaube mit bestimmten im Wort an ihn herantretenden Vorstellungszusammenhängen zu tun. Und das ist für seine Geistlehre von entscheidender Bedeutung. Die Glaubensgewißheit soll deutlich etwas Artanderes sein wie andre geistige Gewißheit. So allein führt von ihr aus ein Weg zu der geheimnisvollen Wirkung des Geistes. Wir stehen hier vor einem Wunder, das aus aller Analogie mit sonstiger geistiger Wahrheitsüberführung herausfällt. Und als solches Wunder des Geistes erscheint die Glaubensgewißheit grade dann, wenn unsere Analyse bei der inneren Bewahrheitung des vorstellungsmäßig gegebenen Wortinhalts als bei einem

nicht weiter Auseinanderlegbaren stehen bleibt. Wer zu der Herrmannschen Forderung bis zum Letzten durchgreifender Klarheit über das Geltungsrecht unserer inneren Vergewisserung steht, wird in der Einführung des Geistes mit seiner souveränen Wirkung an dieser Stelle nicht mehr sehen können als einen Ausdruck dafür, daß man, anstatt die entscheidende Frage wirklich durchzudenken, bei dem Gedanken eines unmittelbaren Gewiß- und Wirksamwerdens gegebener Vorstellungskomplexe stehen geblieben ist. Dann freilich sieht man sich genötigt, sich auf das bloße Faktum der tatsächlich sich einstellenden Gewißheit zurückzuziehen und ihr die souveräne und zugleich geheimnisvolle Wirkung des Geistes unmittelbar zu substituieren.

Eine wirklich weiterführende Bearbeitung des Geistproblems müßte grade bei dem religiös-kritischen Frageansatz Herrmanns ihren Ausgang nehmen. Die Resultate würden dann allerdings von denjenigen Schäders weit abliegen.

Wie für Schäder, so ist auch für Winkler das rechte Erfassen der Idee des Geistes für die religiöse Erkenntnis von grundlegender Bedeutung. Es handelt sich dabei um die rechte Beantwortung der Frage „nach der Berührung des Göttlichen und Menschlichen“, aus der „aller religiöse Erkenntnisgehalt“ und damit denn auch „alle theologischen Sätze entspringen“ (6). Die Idee des *πνεῦμα* vermeidet sowohl ein falsches „Auseinanderreißen des göttlichen und menschlichen Geistes“ mit der daraus folgenden Entleerung des Glaubensbegriffs — ein Beispiel dafür der „Nur-Glaube“ ohne geistige Fühlungnahme bei Barth — wie auch eine falsche Ineinssetzung des Göttlichen und Menschlichen. *πνεῦμα* ist, die richtige Mitte haltend, Ausdruck für ein „Beisammen des göttlichen und menschlichen Geistes“ (7), „die Behauptung eines Durchdrungenseins des Menschlichen durch das Göttliche“ (15), der „erlebten Gottesbeziehung“ (30) [1]. Zugleich ist *πνεῦμα* die „Klammer“ um Glaube und Geschichte und stellt so die Verbindung her, aus welcher — im Unterschied von der Mystik — das religiöse Verhältnis „Sinngehalt“ besitzt. Dieser Sinngehalt (Jesus als der Christus; die Schrift als das Wort Gottes) erschließt sich lediglich dem pneumatischen d. h. dem Glaubensverständnis.

Schade, daß W. diese Gedanken nicht deutlicher in den größeren Rahmen einer allgemeinen Betrachtung des geistigen Lebens einzeichnet. Grade solche Hineinstellung des Pneuma-Gedankens in diese weiteren Zusammenhänge scheint mir das zu sein, was wir brauchen.

---

1) Daß die Theologie der Paradoxien dies „Paradox der Paradoxe“ nicht erfaßt, ist ihr Grundfehler. Hier liegt auch der entscheidende Punkt der Auseinandersetzung R. Köhlers mit der Theologie der Krisis. Diese Theologie „hat keine Theologie des 3. Artikels“ (21).

Auch die kleine Schrift von H. Peter gehört in diesen Zusammenhang. Unter dem „christologischen Problem" versteht er nicht den bestimmt umgrenzten dogmatischen Fragenkomplex, der es mit der religiösen Würdestellung des Erlösers und mit der daran anschließenden weiteren religiösen Meinungsbildung über ihn zu tun hat; es geht ihm dabei vielmehr eben um jene allgemeinere Frage, die Grundfrage der Religion überhaupt, wie Gott und Mensch in Eins zu gehen vermögen. Ihre Lösung muß sich von Gott aus als ein Wunder vollziehen; und sie liegt nicht auf der Ebene der gegenständlichen Welt der empirischen Erscheinung, sondern auf der Ebene der nicht gegenständlichen „dynamischen" Welt der ewigen Wahrheit. In der empirischen Welt „verblaßt der himmlische Glorienschein", je näher wir der betreffenden Größe als lediglich geschichtlicher Gegebenheit kommen (21). „Wirklichkeit wird der Gottmensch" darum „nur im Glauben" (22). Die „Andersartigkeit der Welt Gottes und der Welt der empirischen Erscheinung", die Spannung zwischen Gott und Mensch offenbart sich dabei darin, daß der Gottmensch „wirklich wird durch ein Sterben" — vom menschlichen Standort aus —, das vom göttlichen „als Leben erscheint" (23): Kreuz und Auferstehung des Gottmenschen. Nicht eine harmonische, sondern eine tragische Synthese (27). P. nennt diese Art Sinndeutung die phänomenologische Betrachtungsweise und fordert eine solche als Ergänzung der gewiß nicht zu vernachlässigenden historischen. Ich fürchte nur, wir geraten damit in eine Ideen- und Sinndeutung des Geschichtlichen, die uns zumutet, geistreiche Einfälle für wirkliche Erkenntnis tiefer Sinnzusammenhänge zu nehmen [1]).

2. Dogmatische Einzelfragen. — Den Erlösungs- und Heilsgedanken behandelt Koppelmann von seinem Standpunkt rechter Wissenschaftlichkeit aus mit der — Kantischen — Zielrichtung auf Erfassung des Christentums als einer Religion, „die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend erscheint". Zu dem Zwecke wird in überaus nüchtern verständiger Weise zuerst das Sittliche aus dem Vernunftwesen des Menschen abgeleitet, und dann von diesem rein ethischen Ansatz aus der Weg zum christlichen Erlösungsgedanken gesucht. In den Mittelpunkt tritt dabei die Reichsgottesverkündigung Jesu. Sie bringt dem sittlichen Willen die Erlösung, indem das sittliche Gut,

1) Ein Beispiel für solche Deutung der „ewigkeitswahren" „christologischen" Erzählungen des NT.s die Deutung des unmittelbaren Aufeinander „der herrlichen Weihnachtserzählung voll Klingen und Singen" und des Kindermordes in Bethlehem nebst der Flucht nach Aegypten „voll Wehklagen und Herzeleid" auf die tiefe Tragik jener Synthese.

dessen bloßes Geahntwerden den sittlichen Willen hemmt, hier als Realität dasteht.

Nun bedarf es gewiß immer wieder einer Hervorhebung dessen, daß, wie der christliche Gottesglaube, so denn auch das christliche Heils- und Erlösungserlebnis bis in sein Innerstes hinein sittlicher Art ist; und es bedarf dessen sicher grade auch bei der modernen Vorliebe für das in sich selbst sittlich indifferente Numinose. Ebensosehr zu beachten ist aber auch das andere, daß wir nur vom ethischen Ansatz aus dem christlichen Erlösungs- und Heilsgedanken nicht gerecht werden können. Der Ansatz nur im Sittlichen führt — wie bei K. — lediglich zu einer sittlichen Erlösung durch göttliche Hilfe, nicht aber zur Erlösung unmittelbar im Gottesverhältnis selbst. Hier ist immer das rein vom Ethischen aus nicht erfaßbare Numinose ganz entscheidend mit dabei, dessen neuerliche starke Betonung K. vom freien protestantischen Standpunkt aus meint lediglich ablehnen zu müssen. Fanden wir bei Elert eine sicher nicht zutreffende Ueberbetonung des Numinosen, so bei K. die dem grade entgegengesetzte und ein volles Verständnis einer eben doch grade religiösen Zentralidee noch mehr behindernde Einseitigkeit seiner vollen Eliminierung.

Baumgarten geht es um „einen wahrhaftigen protestantischen Kirchenbegriff“ und zugleich um eine Gestaltung des protestantischen Kirchenwesens, welche die Wahrhaftigkeit nicht gefährdet, wie das Festhalten an: 1. der Landeskirche, resp. Volkskirche, während tatsächlich die Mehrheit des Volkes ihr entfremdet ist, besonders auch, weil sie als Traditionskirche d. h. „wesentlich der Vergangenheit pietätvoll zugewandtes Leben“ „in einem wesentlich der Gegenwart und Zukunft zugewandten, alles Ueberkommene auf seine bleibende Berechtigung befragenden Geschlecht“ „keine wirklichen reellen Wurzeln mehr hat“ (43); 2. der Bekenntniskirche, die immer noch den Anspruch erhebt, in ihren Bekenntnissen „eine absolute, fertige göttliche Wahrheit ... in einer gegen alle Zweifeleien gesicherten autoritären Form zu besitzen“ (43); 3. der „Schrift- und Wortkirche“, während die Voraussetzung dafür, die absolute Göttlichkeit der Schrift, tatsächlich aufgelöst ist; 4. endlich ist auch „das Laienkirchentum des allgemeinen Priestertums“ eine „unwirkliche Fiktion“, sofern hier die Notwendigkeit der Theologie für die rechte und volle Erfassung des christlichen Glaubens gegen die reformatorische „Betonung des geistlichen Amtes und des Primates der Theologie“ [1]) verkannt wird (44). Der tiefste Grund

1) Vgl. dazu die Ausführungen Pipers über die Notwendigkeit der Theologie zur Gewinnung der „reinen Lehre“.

aller dieser Unwahrhaftigkeit und der daraus sich ergebenden verhängnisvollen Folgen für die kirchliche Praxis liegt in der „Fiktion des ut omnes unum“ (50), als handle es sich dabei anstatt um eine Verheißung zukünftiger Vollendung um eine „schon auf Erden verwirklichte Wesensbestimmung der Kirche“ (51), und der daraus sich ergebenden unmittelbaren Absolutsetzung empirischer Größen. Beides widerspricht dem tatsächlichen Sachverhalt, daß wohl „die Tatsache Christi stets identisch bleibt, doch das subjektive Organ, womit man sie auffaßt, immer sich wandelt“ (67), sowohl im Wechsel der Zeiten als nach der geistigen Besonderheit der Individuen. — Das sind harte Wahrheiten; aber sicher doch Wahrheiten.

Die Lösung liegt für B. in der Richtung der Entwürfe von Zöllner und Erich Förster. Es hätte aber m. E. die in diesem lockeren Kirchengefüge doch bestehende Einheit stärker hervorgehoben werden können. Neben dem „Triebe der Christusliebe zu den Brüdern und Schwestern auf dem Wege zur Ewigkeit“ (49) und der Bezogenheit aller auf die „Tatsache Christi“ gehört da als ein sehr wesentliches Moment auch hin die grade durch die umfassende Umspannung des Mannigfaltigen gegebene dialektische Bezogenheit hinüber und herüber unter dem Gesichtspunkt der uns allen gemeinsamen Beziehung auf das eben in dieser dialektischen Bezogenheit gemeinsam zu erarbeitende e i n e Wahrheitsziel [1]). Bei Baumgarten schiebt sich der individualistische Gedanke der „Treue gegen das eigene Selbst“ (60) allzusehr in den Vordergrund.

In der S a k r a m e n t s l e h r e erwürbe sich ein Verdienst, wer sie so einfach, schlicht und klar aus den besonderen Bedingungen der christlichen Persönlichkeitsreligion heraus entwickelte, daß man sich dem Eindruck nicht entziehen könnte: Hier haben wir, was wir brauchen. Was B a i l uns bietet, ist weit entfernt von dieser zwingenden Einfachheit. Zum Teil liegt das an der Art seiner Gedankenführung. Seine Auseinandersetzung mit allen nur auffindbaren Sakramentslehren der neueren Zeit springt in kurzen Andeutungen beständig hin und her. Sie gibt uns so allerdings einen starken Eindruck von der Verworrenheit der Lage. Hier liegt für mich das Hauptverdienst des Buches. Hinter diesen mancherlei Künsten und Verlegenheiten des dogmatischen Denkens tritt deutlich die große Hauptschwierigkeit heraus, den spezifischen Sakramentsgedanken und die geistige Persönlichkeitsreligion zusammenzubringen. Hier hilft m. E. nur ein durch alle Tradition entschlossen hindurchgreifender Versuch von ganz eigentlich neuschöpferischer Art. Auch Bails positive Darlegungen lassen die durch-

---

1) Vgl. auch hierzu wieder Piper.

greifende Gedankenklarheit vermissen. Seine Einstellung ist ausgesprochen lutherisch und antireformiert. Sein Besonderes ein starker Einschlag kosmologischer Spekulation. Daß infolgedessen das „Sakrament“ der Ehe mit Taufe und Abendmahl ganz eigentlich zusammengearbeitet wird, dient sicherlich nicht zur wirklichen Klärung.

Mehr als Bails zersplitterte Kritik an der ganzen Masse neuerer Versuche ist Beckmanns historische Studie über die Sakramentsauffassung Calvins ein wirklich wertvoller Baustein zur systematischen Bearbeitung des Sakramentsproblems. Wenn überhaupt in den großen Leistungen der Vergangenheit Ansätze liegen zu einer klaren Neugestaltung der Sakramentslehre, die das sakramentale Handeln der Gemeine ohne religiöse Entleerung dem rechten Verständnis der christlichen Offenbarung als Kundwerden der Persönlichkeitsreligion wirklich organisch einzuführen vermag, dann hier. Dem Dogmatiker aber wird immer daran gelegen sein, auch bei aller versuchten Neugestaltung, die Verbindung mit den großen Wegweisungen der Vergangenheit zu wahren. — B.s historische Untersuchung über die Sakramentslehre Calvins steht unter dem besonderen Gesichtspunkt des Aufweises der Beziehungen zu Augustin. Er untersucht diese Beziehungen von einem entscheidenden Punkt zum andern; und von jedem einzelnen Punkt aus greift die Untersuchung erst bei Calvin, dann bei Augustin immer wieder hindurch bis zu den tragenden Voraussetzungen des Ganzen. Wir gewinnen so ein zugleich reiches und klares Bild der letzten Intentionen beider Männer; und zugleich einen starken Eindruck von der tiefgreifenden Uebereinstimmung der genuin Augustinischen Gedanken mit Calvins Sakramentslehre (160). Calvin hat nach B.s Urteil den Augustin „besser verstanden, als jener sich selbst verstehen konnte“ (163), und hat die Augustinische Sakramentslehre „genuin und gereinigt von allen ihren katholischen Fermenten entwickelt, wie vielleicht keiner der Theologen des Mittelalters oder auch der Reformationszeit“ (164). — Ob aus der sachlichen Uebereinstimmung eine direkte Abhängigkeit Calvins von Augustin erschlossen werden kann, läßt B. dahingestellt. Jedenfalls geht eine klare Linie hinüber von dem größten Theologen der alten Kirche zu dem scharfsinnigsten und klarsten theologischen Denker unter den großen Reformatoren; und das ist systematisch bedeutsam genug.

Die von B. gezogene Linie Augustin-Calvin ließe sich fortführen zu Schleiermacher. Hier allerdings beginnt das Ringen um einen ganz eigentlichen Neuansatz. Bei beiden, Augustin und Calvin, befinden wir uns noch vollständig auf dem Boden der Heilsveranstaltungsreligion oder der Religion des Werkes Christi, während Schleiermacher darüber hinauszudringen versucht.

Notizen.

Die 2. Auflage von **Religion in Geschichte und Gegenwart** hat ihren Lauf begonnen (Tübingen, J. C. B. Mohr; 5 Bde. von je 50—60 Bogen; jeden Monat wenigstens 1 Lieferung von 3 Bogen, in Subskription zu 1.80 M.; im ganzen jährlich 1 Band, also 1931 vollendet; bisher 2 Lieferungen: Aachen—Albrecht). Die Hauptleitung hat wiederum Zscharnack, neben dem wie bei der 1. Auflage Gunkel steht; im besonderen hat die religionsgeschichtliche Abteilung Bertholet, die praktisch-theologische Faber, die systematische (einschließlich sozialökonomischer Hilfsartikel der Ethik) der Unterzeichnete übernommen. Der Vergleich mit der 1. Auflage wird die Wandlung der Lage deutlich zeigen. Schon äußerlich in der starken Umfangsbeschränkung und in der Tatsache, daß diese wesentlich von der historischen Theologie getragen werden muß; Religionsgeschichte einerseits, systematische und praktische Theologie anderseits haben zwar viele von ihren großen Artikeln zerschlagen, aber durch Aufnahme zahlreicher neuer Stoffe sogar ihren Umfang verstärkt.

Für ZThK kann es sich nur um die s y s t e m a t i s c h e Abteilung handeln. Sie ist, entsprechend der heutigen Lage, weitaus am stärksten umgestaltet. Zwar Aenderungen wie die Einschränkung der „Absolutheit des Christentums", die schmerzlich vermerkt worden ist, bedeuten wesentlich formal eine bessere Anordnung der Stoffe und Verhinderung von Dubletten: hier handelt es sich nur um die Herausstellung des Problems, während die Sache selbst unter „Christentum" (Verhältnis zu andern Religionen) behandelt, außerdem unter „Historismus" und „Relativismus" beleuchtet werden muß. Im übrigen aber wird gerade auch der Inhalt von der Umgestaltung betroffen. Vor allem durch den Verzicht auf einheitliche Einstellung der Artikel. Er war für mich ein Gebot der Wahrhaftigkeit. Ich sehe zur Zeit innerhalb der deutschen Theologie keine einzige Gruppe, die reich und stark genug wäre, das ganze Riesengebiet allein von sich aus darzustellen — so darzustellen, wie es der Höhenlage von RGG entspricht. Wenigstens an der grundlegenden Frage möchte ich das erläutern. Die 1. Auflage war wesentlich von religionsphilosophischen Grundgedanken beherrscht; vor allem die gewaltige Leistung Troeltschs gab diesen eine beherrschende Stellung. Nun sind sie gewiß auch heute noch bedeutsam genug und werden kraftvoll vertreten. Aber daß sie die Lage beherrschen, wird niemand behaupten. Zum mindesten neben ihnen steht das spezifisch theologische Ringen um den biblisch-reformatorischen Gehalt des christlichen Glaubens, wie es sich vor allem in Glaubenslehre oder Dogmatik vollzieht; bis weit in philosophische Kreise hinein erstreckt sich die Umstellung; die „dogmatischen" Fragen haben eine seit A. Ritschls Tagen nicht gekannte

Anziehungskraft. Und dieser Umschlag war notwendig; die Theologie bedurfte gerade nach ihrer religions-, ja geisteswissenschaftlichen Ausweitung erneut einer inneren Sammlung und Klärung, wie sie von der Religionsphilosophie nicht gegeben werden kann. Was wir in RGG heute brauchen, wenn sowohl der alte Erwerb wie das neue Ringen zum Ausdruck kommen soll, ist also eine Art Doppelbehandlung des Stoffs. Und so überall. Will RGG wirklich der Gegenwart dienen, dann dürfen wir das Neben-, ja Widereinander der Einstellungen, Buntheit und Widersprüche nicht scheuen; gerade so ermöglichen wir an unserm Teil die klare Erfassung der Lage und die selbständige Stellungnahme. Die systematische Theologie will nicht den Schein- oder Kirchhofsfrieden eines einheitlichen, intellektuell oder ästhetisch beruhigenden Systems, sondern lebendig ringendes Denken. Daher dürfen auch wir nicht einfach Ergebnisse popularisieren und dem Allgemeingebrauch vermitteln, sondern müssen die Leser in die lebendige Bewegung der systematischen Theologie hineinführen helfen. Das geschieht sicherlich am besten, wenn wir alle wichtigen Linien der Bewegung selbst zu Worte kommen lassen. — Mit unter diesem Gesichtspunkt wollen auch solche Artikel gewürdigt werden, die in RGG scheinbar Fremdkörper sind, z. B. naturwissenschaftliche und volkswirtschaftliche. Sie wurden nicht nur meist beibehalten, sondern vermehrt. Denn das evangelische Christentum bedarf hier dringend der Erweiterung seines Blicks. Gerade indem wir Artikel über Agrarverfassung und Agrarpolitik als Fremdkörper, ja in ihrer Sprache als unverständlich empfinden, beweisen wir, daß die an sich richtige Trennung der Gebiete uns zum Verhängnis geworden ist. Sie hat den Blick für die Aufgaben getrübt, die dem christlichen Glauben auf den weltanschaulichen und ethischen Gebieten erwachsen, und hat diese Gebiete an eine „Eigengesetzlichkeit" gewöhnt, die sie selbst zuletzt des tieferen Verständnisses berauben, innerlich verengen und an einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit universaleren Gedanken hindern muß. Hier möchte RGG zunächst Theologen durch Darbietung wichtiger Stoffe zu genauerer Beschäftigung mit der Sache selbst und zu einem Beginn der ethischen Urteilsbildung reizen. Vielleicht höhlen die steten Tropfen der Lexikon-Artikel auch hier ein klein wenig den Stein. Möchten überdies die „Fremdkörper" zeigen, daß es sich bei der Neubetonung des Charakteristischen im Christentum für die Herausgeber keineswegs um eine Verengung handelt, sondern um den Gewinn noch konkreterer Anwendungspunkte für die Universalität des christlichen Denkens! Stephan.

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Blätter für Christliche Archäologie und Kunst. II. Jg., 2. u. 3. Heft. 1926. Halle a. S., Buchhandlung d. Waisenhauses.

Diehl, E.: Inscriptiones Latinae Christianae Veteres. Vol. II, Fasc. 4. 1926. Berlin, Weidmann. M. 3.75.

Dorfkirche, Die, 19. Jg. Heft 10. 1926. Berlin, Dt. Landbuchhandlung.

Fendt, L.: Symbolik des römischen Katholizismus. 1926. 136 S. Berlin, W. de Gruyter. M. 1.50.

Grant, Fr. C.: The Economic Background of the Gospels. 1926. 156 S. Oxford, Univ.-Press. Humphrey Milford Ldn.

Handbuch der Philosophie, Lfg. 6 (80 S. M. 3.25), 7 (91 S. M. 3.75), 8 (96 S. M. 3.90), 9 (88 S. M. 3.60), 10 (E. Brunner, Religionsphilosophie), (99 S. M. 4.10). München, R. Oldenbourg 1926.

Katalog 308: Die Pfarrbibliothek. 1926. 56 S. Leipzig, Lorentz.

Kreußler, G.: Evangelische Glaubens- und Sittenlehre. 1926. 153 S. Leipzig, O. R. Reisland. M. 2.80.

Löffler, Th.: Das Vordringen Roms und wir. 40 S. Stuttgart, Quell-Verlag. M. —.80.

Mehlis, G.: Das Böse. 1926. 65 S. Erfurt, Stenger. M. 2.75.

Mensching, G.: Glaube und Werk bei Luther. 1926. 64 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. 2.80.

Philosophische Monatshefte der Kant-Studien. II. Jg. 3./4. Heft 1926. Berlin, Pan-Verlag Rolf Heise. M. 1.70.

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die, Lfg. 1. 1926. 96 Sp. Tübingen, Mohr. M. 1.80.

Rosenzweig, Fr.: Die Schrift und Luther. 1926. 50 S. Berlin, Lamb. Schneider.

Schlund: E.: Bescheidene Männer. 1926. 183 S. München, Dr. F. A. Pfeiffer. M. 2.—.

Schmidt, H.: Die Alkoholfrage im Alten Testament. 1926. 40 S. Berlin W. 8, Neuland-Verlag. M. 1.—.

Schneider, E.: Martin Luther. Sexualethische Anweisungen. 1926. 87 S. Kandern (Baden), Julius Umbach.

Schütz, W.: Das Grundgefüge der Herrmannschen Theologie. 1926. 105 S. Berlin, Emil Ebering.

Schubring, W., Vom wahren Wesen und rel. Wert des Kulturprotestantismus. 1926. 37 S. Berlin, Hutten-Verlag. M. 1.—.

Schuster, H.: Lebenskunde. 1926. 69 S. Frankfurt, Diesterweg. M. 1.40.

Sievers, Ed.: Die Paulinischen Briefe. 1. Heft: Einleitung und Römerbrief. 1926. 57 S. Leipzig, Ed. Pfeiffer. M. 6.50.

Smend, J.: Kirchenkunde. 1926. 51 S. Frankfurt, Diesterweg. M. —.90.

Stein, A., Der Begriff des Verstehens bei Dilthey. 1926. 88 S. Tübingen, Mohr. M. 4.20.

Stier, A.: Das Heilige in der Musik. 1926. 32 S. Dresden, Emil Weise.

Tillich, P., Das Dämonische. 1926. 44 S. Tübingen, Mohr. M. 1.50.

Wach, J.: Die Typenlehre Trendelenburgs. 1926. 50 S. Tübingen, Mohr. M. 1.50.

Weltschau des Katholizismus. Heft 4—7 1925. Heft 8/9 1926. München, Dr. Franz A. Pfeiffer. Heft 4—7 je M. 2.—, Heft 8/9 M. 4.—.

Namenverzeichnis

bearbeitet von Dr. Oskar Rühle in Tübingen.

Adam 432 ff.
Adler 314
Albert der Große 280 ff.
Alexander, H. B. 69
Allers 315
Althaus 15. 403. 412 ff. 425
Ambrosius 286
Anselm von Canterbury 291. 295. 299 f.
Aristoteles 76. 110. 283. 286 f. 294. 296 f. 404
Athanasius 330
Augustin 119. 124 f. 286. 294. 330 f. 411. 475
Aulén 83 ff.

Baader 245
Bacon, Roger 280
Bail 474 f.
Barth, Karl 1. 4 ff. 46 ff. 99 f. 123. 128 f. 163 ff. 185 f. 208. 270 f. 277. 367. 379. 393. 403. 413. 415. 434. 465.
—, Peter 240
Baumgarten 473 f.
Beckmann 475
van den Bergh van Eysinga 395 ff.
Bergson 76. 410 f.
Bertholet 402. 476
Beth 55
Beyer, Bernh. 454
—, H. W. 401
—, O. 401
Blake 401
Blumhardt 123
Boëthius 286
Bohlin 85. 240
Böhme 328
Bonus 98
Bornhausen 257
Bousset 394. 401
Brunner 1. 5. 12 ff. 51. 163 ff. 183. 193. 386.
Buchholzer 354
Büchner 124
Bultmann 26. 52. 183. 194. 379. 393. 403. 413. 415

Calvin 163. 240. 365. 475
Cicero 286 f.
Claudius 256
Comte 405

Dante 280. 406
Darwin 113
Denifle 273
Descartes 119. 439
Dibelius 393. 403. 413
Dilthey 244. 359

Einstein 67
Eklund 100
Elert 143 ff. 460
Eschweiler 431. 438 ff.

Faber 476
Fabricius 145
Fechner 110. 121
Feuerbach 124
Feuling 459
Fichte 119. 193. 238. 255. 263. 328. 407 f.
Förster 54 f. 474
Frank 46. 98
Freud 314. 315 ff.

Galen 294
Galilei 334
Garrigou-Lagrange 449
Geismar 240
Geldner 402
Gemmer 193. 240
Gilg 240
Gogarten 1. 4 ff. 99 f. 186 f. 191. 208. 270. 465
Gordon 79
Goethe 121. 234 ff. 244 f. 249 ff. 258 ff. 418.
Grabmann 435 f.
Greßmann 401
Grisebach 199 ff.
Grotius 405
Grützmacher 55

Gundolf 244
Gunkel 476

Häckel 124
Haering 385. 390
Hamann 245 f. 255 f.
Harnack 5. 12. 47. 87. 330
Hartenstein 414
v. Hartmann 405. 417
Hegel 113 f. 171 f. 178. 245. 263. 271. 328. 386. 424
Heidegger 410
Heiler 354
Heim 53. 327. 379. 398. 432 ff. 465
Helmholtz 111
Herder 220 ff. 245 f. 250. 255 f. 258. 407. 424
Hermes 438. 440
Herrigel 12. 22
Herrmann 31. 37 ff. 98. 106. 145 ff. 197. 366. 389 f. 398
Hertz 111
Hessenberg 420
Hippokrates 294
Hirsch 257 f. 368. 390 f. 405. 413
Hölderlin 264. 418
Holl 277. 392
Holtzmann, Oskar 400
v. Humboldt, Alex. 280
—, Wilh. 219 ff.
Huxley 78

Jacobi 258
Jaeger 21
Ihmels 371
Jones 80
Izaulet 64

Kaftan, Th. 55
Kaehler 55
Kant 52. 97. 108. 110 ff. 180. 193. 238. 244 f. 252. 258 ff. 263. 326. 329. 394. 407. 410. 419 ff. 432 f.
Kattenbusch 323. 361
Keller, Ad. 364
Keutgen 444
Kierkegaard 163 ff. 240. 268 ff.
Kleist 220. 264
Klingemann 372
Klopstock 243. 255 f.
Köhler, R. 471
Kohnstamm 397
Kopernikus 335
Koppelmann 466 f. 472 f.
Korff 244
Krebs 451 ff.
Kretschmer 315
Kronfeld 315
Künkel 314 ff.
Kutter 462 f.

Laible 371
Lamarck 113
Lang, Hugo 431. 451
Lange 111
Lavater 256
Leibniz 110. 112 f. 121. 407.
Leighton 68
Lenzen 66 f.
Lessing 243. 245. 255 f. 394
Locke 405
Lotze 318
Lüdemann 151. 153 ff.
Lütgert 257
Luther 40. 53. 83. 85. 97. 100. 102. 106. 138. 163 ff. 255. 260. 264 ff. 323. 332 ff. 341. 355. 410. 425 f. 433. 447 ff. 453 f.

Malebranche 439
Marx 405. 442
Messer 192. 240
Michelangelo 401
Minkowski 408
Molina 439
Müller, Joh. 98. 123. 314

Nadler 244
Naumann, F. 98
Newton 67. 79
Nietzsche 119
Nohl 244
Novalis 220 ff. 262

Ostwald 124
Otto, M. C. 72. 75
—, R. 8. 99. 102. 189. 334. 394

Paulus, R. 219. 257
Pelagius 124
Peter 472
Peterson 430
Pfennigsdorf 463. 465 ff.
Piper 469
Planck 67
Plato 79. 108. 114. 122. 129. 284. 408.
Poe 327

Preuß, K. Th. 402
Przywara 449

Rade 148 ff.
Reischle 106
Rembrandt 401
Richard v. St. Viktor 289
Rickert 397
Rische 354
Ritschl, A. 87. 98. 106. 148 f. 390. 413. 476
—, O. 400
Roessingh 395 ff.
Rousseau 405
Runestam 85
Russell 70 f.

St. Simon 405
Schaeder 99. 102 ff. 394. 398. 463. 469 ff.
Scheeben 438. 442 ff.
Scheler 101. 363
Schelling 245. 263. 328
Schilder 315
Schiller 244. 252. 255. 260 f.
Schlatter 398
Schleiermacher 15 ff. 89. 97. 103. 129. 245. 251. 262. 265. 361. 368. 385 f. 407 f. 475
Schmitt, Carl 244
Schmitz 405
Scholz 356. 361
Schopenhauer 417
Schultes 451
Schultz, J. H. 314
Schulz 315
Schwarz, O. 315
Schweitzer, C. 314
Seeberg, R. 301 ff. 469
Seng 314
Siegmund-Schultze 354
Sigwart 16
Slotemaker 414
Söderblom 85. 353. 360. 402.
Söhngen 454
Sokrates 80
Spaulding 69
Spencer, Herbert 78. 113. 405
Spengler 328. 405. 410. 423
Spinoza 256
Spranger 219. 227
Steinmann 398 f.
Stephan 2. 12. 16. 41. 106. 363 ff. 398. 476
Stern, W. 109 ff. 397
Stöcker 371
Strauch 128. 413
Strauß 172. 386
Strich 219
Stufler 450
Suarez 439

Tersteegen 408
Thomas v. Aquino 300. 431. 435 ff.
Thurneysen 5
Tillich 403. 462. 464 f.
Titius 162
Tolstoi 417
Traub, Fr. 378 ff. 413
Troeltsch 13. 52. 156 ff. 219. 243. 258. 380 ff. 388. 394. 406. 476

Uhlhorn 371
Unger 220

Vico 439
Vischer, E. 390

Wallau 376
Walzel 219
Weber H. E. 461 f. 384
—, Max 334
Wehrung 398
Wendland 153
Werner, Z. 255
Windelband 99
Windisch 395 ff.
Winkler 394. 471
Wizenmann 256
Wobbermin 3. 98. 102. 104. 150 ff. 383. 387 ff.
Wolff 373
Wundt, W. 114
Wünsch 15. 191

Zöllner 474
Zscharnack 476

Date Due

[illegible] 20 2003
JUN 19 [illegible]
AUG 21 [illegible]
AUG 20 2003
AUG 21 [illegible]
AUG 19 [illegible]

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00295 0487

n.f.v.7
1926
CBPac

n.f.v.7
1926

Zeitschrift für Theologie
und Kirche